

# «ШАТАПАТХА-БРАХМАНА»

---

**Книга I**

---

**Книга X (фрагмент)**

Перевод, вступительная статья и примечания  
В.Н.Романова

4



МОСКВА

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2009

УДК 232  
ББК 86.31  
Ш28

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
*Игоря Эдуардовича Фролова и Ольги Алексеевны Кошовцев*

Ответственный редактор

*В.В. Вертоградова*

Редактор издательства

*Н.Г. Михайлова*

**Шатапатха-брахмана** : книга I ; книга X (фрагмент) / перевод, вступ. статья и примеч. В.Н. Романова. — М. : Вост. лит., 2009. — 383 с. — ISBN 978-5-02-036386-1 (в пер.)

В книге представлен перевод первой и фрагмента десятой книги «Шатапатха-брахманы» — важнейшего памятника древнеиндийской религиозной мысли конца ведийского периода (ок. VI в. до н.э.). Вступительная статья содержит общий очерк развития брахманической прозы от литургических самхит к брахманам и далее к старшим упанишадам. В примечаниях обсуждаются текстологические вопросы и приводятся дополнительные сведения, необходимые для прояснения логики развертывания текста.

- © Романов В.Н., перевод, вступительная статья, примечания. 2009
- © Редакционно-издательское оформление. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009

ISBN 978-5-02-036386-1

## ПРЕДИСЛОВИЕ

По утверждению «Шатапатха-брахманы», каждый из дваждырожденных рождается в долгу перед провидцами-риши, который со временем надо непременно вернуть. Это, по-моему, совершенно справедливо, и не воспользоваться сейчас такой счастливой возможностью было бы с моей стороны непростительным упущением. Считаю своим долгом выразить глубочайшую признательность моему первому учителю санскрита Алексею Алексеевичу Вигасину, благодаря которому еще на университетской скамье я смог впервые испытать все прелести переводческой работы. Низкий поклон и заочному моему учителю Татьяне Яковлевне Елизаренковой, чьими трудами по ведийской филологии и переводом Ригведы жив был, без всякого преувеличения, последние пять лет. И просто нет слов, чтобы выразить искреннюю благодарность Виктории Викторовне Вертоградовой, взявшей на себя тяжкий труд быть моим постоянным наставником и устранять на протяжении тех же пяти лет всякого рода погрешности перевода.

Отдельной строкой должен быть упомянут также мой предшественник — Ю. Эггелинг, первый и до сих пор единственный переводчик *Мадхьяндина*-рецензии «Шатапатха-брахманы» на европейский язык. Я обязан ему уже тем, что в отличие от него самого всегда имел под рукой перевод всего текста, что многократно облегчило стоявшую передо мной задачу.

✧

\* \* \*

Предлагаемый перевод, включающий в себя кн. I «Шатапатха-брахманы» и последнюю, шестую, главу десятой, требует по своему составу хотя бы короткой оговорки. Выбор, сделанный мною в пользу именно этих разделов, обусловлен соображениями концептуального порядка и в первую очередь относительно жанровой эволюции брахманической прозы, приведшей на исходе поздневедийского периода к появлению и обособлению первых текстов упанишадского толка. В связи с этим классическую в жанровом отношении начальную книгу

«Шатапатха-брахманы», никак вроде бы не предвещающую своим содержанием подобного хода развития событий, вполне можно принять за исходную точку отсчета, а последние главы ее десятой книги, где, в частности, фиксируются первые узусы самого слова *upaniṣad*, рассматривать в качестве промежуточного или, вернее сказать, поворотного пункта, за которым явственным образом начинают уже проглядывать будущие контуры собственно *упанишад* в их законченной жанровой определенности.

В чем конкретно заключалось существо этого решающего для древнеиндийской культуры поворота, читатель может узнать из вступительной статьи. Признаюсь, однако, что сама эта статья, будучи формально вступлением к переводу, является для меня таковой лишь номинально. В центре моих интересов с самого начала работы и вплоть до ее завершения находилась именно проблема жанровой эволюции брахманической прозы. Перевод же был задуман лишь как полезное по такому случаю приложение, что, в свою очередь, и предопределило его странный на первый взгляд состав, включающий две совершенно несоизмеримые по объему части.

Перевод выполнен по изданию: The Śatapathabrāhmaṇa according to the Mādhyandina Recension with the Commentary of Sāyaṇācārya and Harisvāmin. Vol. I-V. Delhi, 1990. Постоянно использовалось также издание *Канвия*-рецензии: The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension. Ed. for the first time by Dr. W. Caland and revised by Dr. Raghu Vira. Delhi, 1983.

Ради того, чтобы облегчить чтение перевода, я позволил себе маркировать в нем полужирным шрифтом предписываемые правила обрядового поведения, а тексты мантр к тому же выделить еще и курсивом.



## К ЖАНРОВОЙ ЭВОЛЮЦИИ БРАХМАНИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ

Давно прошли те времена, когда переводчик брахманической прозы в первых строках введения считал своим долгом извиниться перед читателем за то, что предлагает его вниманию текст, который наводит тоску своим многословием и представляется совершенно абсурдным с рациональной точки зрения<sup>1</sup>. Отдельные рецидивы подобных оценок встречаются иногда и сейчас<sup>2</sup>, но в целом в русле постепенной «либерализации» европейской культуры и с утверждением в ней внешне вполне благопристойного и политкорректного «культурного релятивизма» стало как-то неприлично выносить на публику такого рода суждения.

Сталкиваясь с неожиданными и непривычными для нас ходами брахманической мысли, мы уже не торопимся, как это делал менее толерантный и более непосредственный XIX в., с вынесением резко негативных оценок и смиренно констатируем инаковость поздневедийской культуры, а вместе с этим и инаковость той человеческой реальности, которая стояла за ней. Ну а дальше? А дальше, чтобы хоть как-то объяснить себе ее неизбывный и непонятный для нас интерес к обрядовой практике, мы просто объявляем присущий творцам брахманических текстов способ мышления «магическим», «архаическим», «не-современным» и т.п., как будто эти понятия выстроены хоть сколько-нибудь удовлетворительным образом, и нам, по крайней мере, уж точно известно, каково оно — это наше, современное, мышление. берущееся здесь прямо или косвенно за точку отсчета.

---

<sup>1</sup> Ср.: The Śatapatha-Brāhmaṇa. Transl. by J. Eggeling. Pt I. Oxf. 1882. c IX (SBG. Vol. XII).

<sup>2</sup> Ср. оценку Л. Шредера, пытавшегося трактовать Яджурведу как плод работы душевнобольных, и сочувственный пересказ этой оценки В.Г. Эрманом (*Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. с. 211, примеч. 56.*)

Между тем совершенно ясно, что древнеиндийская культура с точки зрения типологически значимой ее способности к нормативному самоописанию относится к тому же разряду «зрячих», «теоретических» культур, что и современные<sup>3</sup>. Ведь для того, чтобы дать внематричное описание какой бы то ни было (по содержанию) нормы поведения, которое только и может послужить для остальных членов социума однозначно читаемым алгоритмом, человеку — неважно, идет ли речь о древности, или о современности, — необходимо преодолеть сначала свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности, выйти за их пределы, отвлечься от них и лишь затем вернуться к той же самой действительности, но осмысленной уже не собственным присутствием в ней, а с помощью ее аналитического текстового отображения. И именно в ходе такого внутреннего абстрагирующего движения как раз и сотворяется то обособленное от практики «теоретическое» пространство нормативного текста, переместившись в которое его отвлекшийся от предметно-событийной реальности создатель в состоянии занять по отношению к этой реальности позицию отстраненного, «умозряющего» наблюдателя, произвольно вычленив сложившуюся в ней норму и фиксируя ее в той или иной системе кодов.

Появление в поздневедийский период первых нормативных текстов (обрядовых по своему содержанию) свидетельствует о том, что с этого времени в ходе отстраивания индивида от ситуационной реальности стала регулярно формироваться определенная мысленная дистанция, которая оказывалась вполне достаточной для того, чтобы человек наконец «прозрел» в отношении окружающего его мира и соответственно весь этот мир превратился для него (по крайней мере — потенциально) из практически обживаемого «присутственного места» в сторонний и прежде невиданный объект — объект текстового отображения. Но если учесть это обстоятельство (со всеми вытекающими отсюда последствиями), то тогда и объяснение нашему непониманию разумнее уже искать не столько в области типологии мышления (к чему, очевидно, подталкивают слова «архаическое», «магическое» и т.п.), сколько в самом содержательном своеобразии брахманической мысли, «теоретической» по своей сути. И в таком случае вся проблема как раз и должна бы заключаться для нас именно в том, чтобы выявить по возможности это ее содержательное своеобразие и дать ему генетическую трактовку.

В этой перспективе имеет прямой смысл начать наш разговор с констатации одного важного факта, который сам по себе вроде бы вполне

---

<sup>3</sup> Подробнее о двух типах культур, «зрячем» («теоретическом») и «незрячем» («симпрактическом»), см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психологический типологический аспект. М., 2003.

очевиден и вряд ли может быть оспорен: в древней Индии на начальном этапе развития ее «теоретической» культуры преимущественным объектом нормативного описания стал торжественный обряд почитания богов (*vajña*), что решающим образом определило содержательную неповторимость всей последующей древнеиндийской традиции — причем как в «ортодоксальных», так и «диссидентских» ее вариантах.

Об исключительной роли, которую сыграла в становлении древнеиндийской культуры текстовая объективация обрядовой практики, говорит уже одно то, что, приступив к описанию и толкованию ведийского ритуала жертвоприношения, брахманическая мысль сосредоточилась и потом задержалась на этом почти на полтысячелетия, неизменно порождая нормативные тексты, большей частью прямо и реже косвенно ориентированные на тот же обряд. В результате, по объему и содержанию информации, находящейся ныне в нашем распоряжении, ситуация вполне сопоставима с той, как если бы мы сами проводили в те отдаленные времена этнологические полевые исследования, поставив при этом одну единственную перед собой цель — описать во всех подробностях обрядовую жизнь древней Индии и все, что связано с ней. Но в том-то и суть вопроса, если рассматривать его в типологической плоскости, что все это культура проделала именно сама — без какого-либо нашего стороннего участия (как в случае с «незрячей» традиционной культурой, где побывал, положим, полевик-исследователь), — начав реализовывать в качестве «теоретической» свою собственную способность к самоописанию.

Между тем внимание исследователей-индологов практически никогда не останавливается на этом важнейшем в типологическом отношении моменте, что, в общем-то, тоже вполне объяснимо и по-человечески понятно. Наличие столь обширного и совершенно уникального материала приводит к тому, что именно он оказывается в первую очередь в центре их внимания. И чем внимательней и ответственной они работают, чем пристальней всматриваются сквозь текст в обряд, тем менее различимым становится для них сам текст в качестве совершенно особого и самостоятельного культурного артефакта, обладающего (как показывает своей избирательностью тем индологическая историография) поразительной по силе способностью скрывать свою собственную реальную природу за отображенной в нем обрядовой реальностью.

Прикидываясь наподобие иллюзионистской картины «открытым окном» и как бы приглашая «заглянуть» в него, текст, оставаясь в своем типологическом значении практически невидимым, просто провоцирует исследователей на написание обстоятельных работ, посвященных, положим, тому или иному конкретному ведийскому обряду с уче-

том всех возможных различий в его исполнении представителями различных жреческих школ. Разумеется, сомневаться в чрезвычайной полезности и важности такого рода исследований, многие из которых по праву стали в индологии просто классическими, было бы с моей стороны полным безумием. Но в то же время нельзя не отметить, что спонтанное «выглядывание» в это маняще раскрытое «окно» сразу же оборачивается, как это ни парадоксально, резким сужением исследовательской перспективы со всеми вытекающими отсюда крайне негативными последствиями — причем касается это как общей оценки типологической сути древнеиндийской культуры, так одновременно и методологических предпосылок для ее предметного анализа.

Дело в том, что в произвольно формирующейся «за-оконной» перспективе изначально стирается всякое различие между нормативным текстом и объективированным в нем обрядом, а присущий творцам этих текстов способ мышления, совпадая соответственно с тем, который (как полагают исследователи) стоял за прежней обрядовой практикой, равным образом предстает перед ними как «магический», «архаический», «не-современный» и т.п. А между тем уже само описание обряда и тем более толкование его смысла вовсе не являлись тривиальными с типологической точки зрения операциями. Напротив, в ходе развертывания этой обрядово-нормативной текстовой деятельности радикально трансформировалась вся познавательная ситуация в культуре. Ее «прозрение» относительно себя и закрепление своего «прозрения» в тексте открывали, в частности, перед ней принципиальную возможность переориентировать свое внимание с описываемой деятельности на высказывания о ней<sup>4</sup>. И, надо сказать, реализация этой возможности, закономерно приводящая в любой культуре «теоретического» типа к появлению «знания о знании», не заставила себя долго ждать. Она в полной мере заявила о себе уже внутри самой брахманической школьной обрядовой традиции — в так называемых *яджнапарибхашах*, своеобразных метатекстах, содержавших как самые общие принципы построения нормативного описания обряда, так и вербальные определения ряда наиболее важных из употребляемых в тексте «технических» обрядовых терминов.

Одно только формирование подобной иерархической системы знаний, характерной именно для «теоретической» культуры, говорит с полной определенностью о том, что общая отсылка к «магическому мышлению» отсылает нас явно «не туда», а разговор о принципиальной

---

<sup>4</sup> Вопросы, связанные с решающей ролью брахманической прозы в становлении нового, «теоретического» типа культуры в древней Индии, подробно рассмотрены мной в кн.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект, с. 182–299.

типологической инаковости брахманической мысли, логически вытекающий из ее определения в качестве «архаической» или «несовременной» (если, конечно, эти слова вообще что-то значат), представляется здесь, по меньшей мере, не вполне уместным. Но иначе, по всей видимости, и быть не могло, поскольку само, так сказать, «имянаречение» мышления состоялось в данном случае все в той же «законной» перспективе — по признакам описываемого в тексте обряда, а не по признакам того нового пространства возможностей, которое предоставлял для мысли сам описывающий обряд текст.

На мой взгляд, давно пришла пора изменить перспективу научного исследования таким образом, чтобы вывести наконец саму обрядово-нормативную текстовую деятельность из «слепого пятна» и отдать ей должное как важнейшему феномену древнеиндийской культуры. А для этого в центр нашего внимания необходимо поставить ту конкретную и чрезвычайно своеобразную по содержанию систему понятий с присущими только ей динамическими интенциями, которая непосредственно формировалась в ходе описания обрядовой практики. Только в этом случае можно, судя по всему, рассчитывать на понимание как внутренней логики развертывания текста (принципиально, подчеркну, отличной от логики описываемого в нем обряда), так и общих закономерностей развития тех жанровых форм, в которые он отливался, являясь вначале в виде литургических *самхит* (прежде всего — Яджурведы), затем в виде *брахман*, а потом и *упанишад*. В противном же случае весь разговор об истории жанров, скорее всего, сведется к изложению сведений, характерных для чисто традиционного источниковедения, как это случилось, положим, в последнем обзоре ведийской литературы даже такого выдающегося санскритолога-эрудита, как Я. Гонда, имевшего к тому же за собой уже более чем полуторавековой опыт прешественников<sup>5</sup>.

Вступая, однако, на этот путь с намерением выявить и понять скрытую от нас логику развертывания обрядово-нормативного повествования и его жанровую эволюцию, мы сразу же нагаливаемся на препятствие в виде «непроницаемости» брахманической мысли для современного читателя и вынужденно констатируем инаковость ведийской культуры, а вместе с этим и инаковость той человеческой реальности, которая стояла за ней. Выходить из этого положения можно по-разному. Можно ограничиться все той же общей и, по сути дела, монологической отсылкой к архаичности мышления творцов брахманической прозы, приняв имплицитно свое собственное за точку отчета. А можно и не удовлетвориться подобной отсылкой и задуматься сна-

<sup>5</sup> Cp.: Gonda J. Vedic Literature (The Ritual Sūtras). Wiesbaden, 1977 (A History of Indian Literature. Vol. I, fasc. 2), c. 354–360.

чала над тем, что в принципе обуславливает непонимание чужой культуры, чтобы затем объяснить наше собственное непонимание в данном конкретном случае. Так или иначе, но разговор здесь должен непременно идти разом и об исследуемой культуре и о культуре самого исследователя.

Начнем с того, что каждая из них — как, впрочем, и любая другая — характеризуется своей собственной и только ей присущей семантической системой, которая формируется отношениями ожидания, спонтанно связывающими (помимо всякой воли субъекта) все наличествующие в культуре понятия и соответственно все слова, маркирующие их, в единую и целостную смысловую структуру. Сам факт того, что слова представлены в сознании носителей культуры не в качестве изолированных данностей, засвидетельствован экспериментально<sup>6</sup>. Но если признать этот установленный факт и смириться с ним, то следующим шагом должны бы стать три важнейших в методологическом отношении вывода, вытекающих один из другого.

Во-первых, если все слова еще до всякого их сцепления на уровне реально состоявшегося высказывания уже в какой-то степени спонтанно ожидают и предполагают друг друга, значит, значение каждого из них определяется, в конечном счете, его ожиданиями всех (в пределе) остальных, входящих в общую для них всех семантическую систему культуры. Вполне, замечу, в духе Николая Кузанского — каждое во всем, и все в каждом.

Во-вторых, состоявшаяся и выраженная в тексте мысль предстает с этой точки зрения лишь частичной реализацией тех возможностей, которые предоставляет для ее развертывания данная семантическая система. В свою очередь, объективирующееся в словах мышление оказывается лишь выводением ограниченной выборки ожиданий из их латентного состояния с одновременным «вымораживанием» всех остальных, присутствующих теперь в высказывании лишь в снятом виде. Исходя из этих соображений, я и предложил в свое время называть подобного рода системы, определяющие как содержательную специфику каждой конкретной культуры, так и своеобразие их познавательных возможностей, потенциальным текстом культуры<sup>7</sup>.

И наконец, третье, уже непосредственно касающееся проблемы непонимания. Более или менее адекватное восприятие инокультурной мысли с необходимостью предполагает, что реципиент вводит ее в го-

---

<sup>6</sup> См.: *Турия А.Р., Виноградова О.С.* Объективное исследование динамики семантических полей. — Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования. М., 1971.

<sup>7</sup> О понятии потенциального текста культуры см.: *Романов В.Н.* Исповедь научного работника, или Утешение методологией. — Три подхода к изучению культуры. М., 1997.

ризонт тех же самых ожиданий, которые в снятом виде продолжают стоять за ней. Ведь нет никаких сомнений, что только при таком проецировании неизбежные смысловые лакуны будут заполняться подобающим образом, а сама эта мысль будет в полной мере значить то, что она значила в исходном для нее потенциальном тексте.

А вот если потенциальный текст реципиента иной — и притом кардинально? Если, положим, ожидания, характерные для исследуемой культуры, не совпадают в основополагающих моментах с ожиданиями культуры исследователя? Вот тогда-то и будет рождаться ощущение непонимания — и это в лучшем случае, поскольку отчетливое переживание непонимания хотя бы содействует формированию исследовательского мотива, нацеленного на преодоление его тем или иным способом. В худшем же случае будет рождаться иллюзия понимания, кладущая предел всякому дальнейшему продвижению вперед. Рождается такая иллюзия в результате простого присвоения чужого текста — за счет его произвольного и бессознательного проецирования в свою собственную систему ожиданий, где чужое высказывание вроде бы и возрождается к жизни в человеческой реальности, но в реальности, по определению, новой. И в этой новой своей жизни оно, разумеется, приобретает и новый, отличный от оригинального смысл, вполне, быть может, удовлетворяющий исследователя, но по сути дела совершенно неудовлетворительный.

Отсюда вытекает двуединая цель, к которой желательно стремиться ради более или менее адекватного восприятия исследуемого текста, реальная жизнь которого, по точному замечанию М. Бахтина, «всегда развивается на рубеже двух сознаний», авторского и читательского<sup>8</sup>. С одной стороны, необходимо постоянно отслеживать стоящие за текстом чужие, инокультурные ожидания и, насколько это возможно, делать их своими (по крайней мере — своими знакомыми), так чтобы зона ближайшего его развертывания в каждый момент становилась бы хотя бы немного ожидаемой, а присущая ему внутренняя логика переживалась бы несомненно логичной и самим исследователем. Но, с другой стороны, чтобы понизить возмущающее влияние ожиданий, наличествующих в собственной культуре исследователя, и соответственно уменьшить риск их вчитывания в инокультурный текст, не менее важно уметь произвольно отстраняться от них, предметно выявлять их всю не-естественность, всю их не-универсальность и в этом смысле делать их до какой-то степени чужими. Вот при таком диалогическом движении мысли от своей культуры к чужой и обратно, находясь внутри бесконечного герменевтического круга, мы только и можем рассчитывать на постепенно углубляющееся (но никогда не исчерпы-

---

<sup>8</sup> Бахтин М. Проблема текста. — Вопросы литературы. М., 1976, № 10, с. 127.

вающее по причине неисчерпаемости соответствующей системы ожиданий) понимание исследуемого текста.

Подчеркиваю, что задача по реконструкции всей системы ожиданий, обладающей просто немыслимым числом степеней свободы, во все таким образом не ставится, да и поставлена она быть не может в силу ее принципиальной невыполнимости. Однако и ограничивать себя частными и изолированными реконструкциями ожиданий в равной степени не представляется по большому счету возможным в силу той же системности самой системы «ожиданий». Следовательно, чтобы преодолеть частность частных филологических реконструкций, нацеленных на выявление семантики того или иного конкретного слова, именно сюда, на эту системность, и должен быть перемещен основной акцент историко-культурного исследования. И надо сказать, что необходимый понятийный инструментарий для этого у нас уже имеется в руках.

Употребляя выше понятие потенциального текста в качестве общеметодологического, нацеленного прежде всего на предметное описание познавательной ситуации, в которой находится исследователь-гуманитарий, мы на время отвлекались от свойственной данной системе иерархической организации. Дело, однако, заключается в том, что в системе ожиданий, образующих потенциальный текст, всегда имеется более или менее выраженное семантическое ядро, связанное с наиболее сильными ценностными ориентациями культуры. И именно это ядро в свернутом виде — в виде одного или нескольких центральных понятий, составляющих ведущую для данного социума область самоопределения индивида, — уже включает в себе все основные интенции культуры, только ждущие своего часа. Это именно та самая область потенциального текста, в ожидании которой бытуют все остальные опорные понятия культуры, в результате чего даже самые, казалось бы, прозрачные из них (включая сюда и местоименное «Я») могут приобрести совершенно специфические и неожиданные для нас коннотации. И это одновременно та его область, актуализация которой приводит к порождению практически всех наиболее ответственных высказываний «теоретической» культуры, в частности, относительно того, в чем она видит смыслообразующее начало человеческой жизни, кого она рассматривает человеком по преимуществу и т.п. Короче говоря, это именно то, что, скрываясь за явленными текстами, определяет в самых общих чертах являемое ими лицо каждой отдельной культуры — ее содержательное своеобразие и неповторимость.

В древней Индии брахманического периода — и именно в силу того, что преимущественным объектом категоризации «прозревшей» культуры стал здесь торжественный обряд почитания богов, — место



такого семантического ядра заняло понятие яджны (*yajña*), переводимое обычно как «жертвоприношение». Ввиду его решающей роли в структурировании брахманической мысли имеет, я думаю, смысл — ради того чтобы яснее обозначить истоки нашего непонимания — заранее отметить те связанные с данным понятием трудности, возникающие из-за разницы в ожиданиях, с которыми мне самому приходилось постоянно сталкиваться и по мере сил бороться в ходе своей переводческой работы. Именно этим и будет определяться план нашего дальнейшего разговора о содержательном своеобразии древнеиндийской культуры поздневедийского периода.

Начнем мы его с самых предварительных замечаний относительно понятия яджны. Затем, расширяя поле исследуемых ожиданий, подробно остановимся на тех неожиданных для нас коннотациях, которые приобретали из-за сцепления с «яджной» понятия «речь» (*vāc*), «истина» (*satya*), «становиться сущим» (*bhū*) и «сам» (*ātman*). Отталкиваясь от полученных результатов, мы попытаемся далее прояснить, в чем именно заключалось существо перехода от составления литургических *самхит* к составлению *брахман* и в чем, собственно говоря, состояла их жанровая специфика. В заключение нашего разговора мы остановимся на тех кардинальных изменениях, которые имели место в конце поздневедийского периода, когда понятие «атман» сменило «яджну» в функции семантического ядра древнеиндийской культуры, что и привело, собственно говоря, к возникновению и обособлению первых текстов упанишадского толка.

## О ПОНЯТИИ «ЯДЖНА»

Итак, *yajña*. Взятое само по себе, это слово является наиболее общим названием для жертвоприношения. Определенная разница, однако, между нашим «жертвоприношением» и «яджной» обнаруживается уже на индикативном уровне их значений. Хотя, рассуждая аналитически, мы и в состоянии вычленив в жертвенном обряде две его составляющие, предметно-действенную и словесную, однако спонтанно и произвольно мы готовы сразу же расценивать его вещественную сторону как наиболее весомую, наиболее значимую, а словесную, скорее, как сопроводительную, уточняющую и в этом смысле подчиненную. И эта наша готовность, это наше ожидание, совершенно для нас естественное, не подтверждается «яджной» брахманических текстов. Здесь данное понятие отсылает в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, к обрядовому действию.

Вот, к примеру, жрец-адхварью расстилает по алтарю бархис, про-  
износя при этом мантру (ВС II.2 = ШБр I.3.3.11): «Стелю тебя мягким,  
как шерсть, на котором прекрасно сидеть богам!» Для нас эта мантра  
просто сопровождает дело, непосредственно отражая его и дублируя  
с помощью слов. Для ритуалиста же подлинным событием здесь явля-  
ется, напротив, произнесение мантры, а само расстиланье бархиса со-  
вершается для того, чтобы ее слова не повисли, так сказать, в воздухе,  
не найдя себе опоры (*pratiṣṭhā*) в практически осуществляемом дейст-  
вии.

Казалось бы, какая разница?! А разница-то, как выяснится скоро,  
самая существенная. Сейчас, забегаю вперед, скажу только, что при  
такой расстановке акцентов проблема соответствия слова и дела, или,  
иначе говоря, проблема истинности высказывания, выстраивается  
противно всем нашим ожиданиям: не говоренное слово (*vāc*) должно  
соответствовать делу (*karman*), чтобы иметь отношение к сущему,  
а скорее наоборот, дело должно стать истинным, соответствуя суще-  
му слову мантры. Но ведь об этом еще надо (и главное — можно)  
позаботиться, причем позаботиться именно практически, заранее со-  
вершив соответствующие подготовительные операции. В данном слу-  
чае необходимо, положим, заранее найти пригодную для жертвенно-  
го обряда траву, необходимо срезать ее в требуемом количестве, свя-  
зать, принести домой, развязать и, наконец, расстелить подобающим  
образом. Ну, а слово? А слово мантры и без того имеет самое прямое  
отношение к сущему. Оно «истинно» само по себе, ибо это слово Ве-  
ды — извечное Слово священного текста, имеющее онтологический  
статус еще до всякого «технического» акта своего воспроизведения  
в обряде.

Еще большие трудности представляет для нас понятие яджны.  
Здесь также обнаруживается чрезвычайно важное для понимания  
брахманического текста отличие данного понятия от «жертвоприно-  
шения». Действительно, наше «жертвоприношение», как минимум,  
двухвалентно — оно, по крайней мере, ожидает и предполагает слова  
«человек», отсылающее к персоне, совершающей жертвенный обряд,  
и «божество», означающее того, кому приносится жертва. Таким обра-  
зом, в нашем потенциальном тексте понятие жертвоприношения ока-  
зывается изначально и помимо всякой нашей воли связанным с идеей  
отношения между двумя действующими лицами разного сакрального  
ранга, наличие которых, являясь безусловной предпосылкой обряда,  
только и оправдывает для нас его проведение. Но в силу этого само  
жертвоприношение произвольно переживается нами как нечто вто-  
ричное и инструментальное — как действие, обеспечивающее челове-  
ку искомое отношение с сакральным

Иное дело «яджна». Данное понятие обретает смысл — и притом предельно в брахманической прозе насыщенный — при заполнении уже только одной валентности. В частности, это проявлялось в том, что при описании ситуации (ситуации, замечу, архетипической), когда во время оно жертвоприношение впервые совершали сами боги, вполне естественный для нас вопрос: «А кому же предназначена была их жертва?» — перед ритуалистом даже не вставал

Нам, конечно, трудно смириться с этим, но как же иначе быть, если в «Шатапатха-брахмане» боги раз за разом предаются совершению яджны, восхваляя ее до изнурения<sup>9</sup>, если яджной при этом они причитают саму яджну, устойчиво отождествляемую с Праджapati, отцом-прародителем богов<sup>10</sup>? В какой еще системе ожиданий могло случиться утверждение, что именно благодаря совершенной ими яджне боги, причастившись к ней первыми из существ, только и смогли стать бессмертными богами<sup>11</sup>, достигнув с ее помощью неба<sup>12</sup>? Человек же лишь вторит им, когда совершает свой жертвенный обряд и приобщается вслед за ними к истинно сущему. И ведь не только человек, но и все в этом мире добротнo существует лишь в той мере, в какой оно

<sup>9</sup> Об устойчивом обороте *tenārcantah ṣrāmyantaḥ ceruh* («они предавались ей, словослова до изнурения») см. примеч. к 1 2 5 7 и 1 5 3 3

<sup>10</sup> Ср. толкование фразы *yaḥñena yaḥñam ayaḥanta* в ШБр X 2 2 1-2 (РВ X 90 16 = ВС XXXI.16). Здесь данная фраза означает, что боги почтили Яджну-Праджapati с помощью яджны, совершив ее, имея в качестве жертвы того же Праджapati

Попутное замечание методологического порядка по поводу так называемых «отождествлений» (типа «Праджapati — яджна»), которыми полнится брахманическая проза. Я Гонда (*Gonda J. Vedic Gods and the Sacrifice* — Numen 1983 Vol XXX, fasc. 1, с. 8–9), совершенно справедливо отмечая, что это не отождествления в прямом смысле слова, предлагает рассматривать их своеобразным сжатием более развернутых высказываний, в данном конкретном случае, в связи с яджной как Праджapati, он отсылает в качестве примера к ШБр XI 1 8 2 и сл. В отличие от Гонды я, напротив, полагаю, что эти развернутые высказывания часто сами являлись вторичным обоснованием спонтанно рождавшихся кратких «отождествлений», наличие которых в тексте свидетельствует просто о том, что два понятия по тем или иным основаниям уже стали ожидать и предполагать друг друга с очень большой степенью вероятности, образуя единый семантический пучок. Как бы то ни было, но рассматривать их «эквиваленциями» в духе С. Шаера (*Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmana-Texten* — Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete München, 1925, Bd 6, H 2, с. 259–299), следовавшего за Л. Леви-Брюлем в понимании магического мышления, на мой взгляд, не представляется возможным в принципе

<sup>11</sup> Ср. ШБр I 5 2 6 «Пожертвовали боги этой (яджной) и после того, как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас»

<sup>12</sup> Постоянно встречающийся в «Шатапатха-брахмане» мотив завоевания богами неба (см. 1 6 1 10, 1 6 2 1, 1 7 3 1–2, 1 7 3 22 и т.д.) связан с тем, что, достигнув неба (*div*), боги (*deva*) обретают наконец свою собственную, небесную (*deva*), природу

сопричастно яджне, и наоборот, все, что не причастно яджне, может лишь ничтожиться<sup>13</sup>

Яджна очевидным образом обладала для ритуалиста беспредпосылочной сакральной природой. Являясь атманом всего сущего, включая тех же богов<sup>14</sup>, она была высшей и притом самодостаточной ценностью, а не просто инструментальным действием, способствующим налаживанию добропорядочных отношений с сакральным. Можно, видимо, с полным правом утверждать, что в противовес нашему «жертвоприношению» понятие «яджны», образуя собой семантическое ядро поздневедийской культуры, имело предельно сущностный, а не относительный смысл. В конечном счете оно отсылало к идее основного вселенского порождающего принципа, в силу которого существует все мироздание и которому подчинены все порождения верховного прародителя, Яджны-Праджапати.

Можно также утверждать, что все остальные опорные для брахманической прозы понятия, ожидая и предполагая яджну, имели ее в качестве своей предпосылки, в то время как сама яджна, напротив, заключая их в себе в свернутом виде и придавая им экзистенциально насыщенный характер, ничего больше уже не предполагала за собой. Именно она задавала тот уровень предельного, беспредпосылочного, смысла культуры, выше которого мысль ритуалиста если и поднималась, то с неизбежностью перенастраивалась на апофатический лад<sup>15</sup>. В итоге, выходящий за эти границы вопрос о сути самой яджны — или, говоря иначе, о сути самого Праджапати — парадоксальнейшим для нас образом сам утверждался в культуре в качестве положительного ответа, причем ответа в наивысшей степени ответственного и глубокомысленного, констатирующего ее принципиальную невыразимость.

Отсюда происходило характерное для брахманической прозы употребление вопросительного местоимения *ka* («кто?») в качестве тайного имени Яджны-Праджапати<sup>16</sup>. Отсюда же его постоянный эпитет *anirukta* («несказуемый», «неизъяснимый»), свидетельствующий о том, что единственным ответом на вопрос: «А кто же он сам по себе — не по своему творению, а по конечной своей сути — вот этот Праджапати?» — могло быть только молчание, полное, однако, невыразимого

<sup>13</sup> Ср. ШБр I 5 2 4, подробнее о «добротном» и «ничтожном» существовании см. далее.

<sup>14</sup> Ср. ШБр VIII 6 1 10, XIV 3 2 1.

<sup>15</sup> О понятии предельного смысла культуры см. Ткаченко Г. А. Модель человека в культуре Китая — Одиссей М., 1999, с. 140–141.

<sup>16</sup> Ср. ШБр I 1 1 13, где вопрос, заключенный в словах мантры «Кто запрягает тебя? (*kas tvā yunakti*)» — уже сам по себе мог пониматься одновременно и утвердительным ответом на себя «Ка(-Праджапати) запрягает тебя!»

смысла<sup>17</sup> И, надо полагать, отсюда же как следующий этап в развитии брахманической мысли, когда объяснительные возможности «яджны» были окончательно определены, берут начало характерные в большей степени уже для *упанишад*, но впервые предпринятые именно в *брахманах* обстоятельные разговоры об атмане<sup>18</sup> Они прямо свидетельствуют о начавшейся трансформации прежней системы ожиданий, о расширении семантического ядра культуры за счет вхождения в него понятия «атман» Именно оно, постепенно приобретая свое терминологическое значение беспредпосылочной основы сущего<sup>19</sup>, начинало теперь задавать уровень предельного смысла культуры, заменяя собой «яджну» в функции ведущего объяснительного принципа, но, естественно, при сохранении с ней всех своих существенных семантических связей.

### ЧТО ЗНАЧИТ «ГОВОРИТЬ САТЬЮ»

Можно с полным правом утверждать, что вслед за Ригведой именно брахманическая проза во многом определила «содержательное лицо» и ведущие познавательные интенции всей последующей древнеиндийской традиции. Как уже указывалось выше, в период становления и развития брахманической прозы — от литургических *самхит* Яджурведы вплоть до ранних *упанишад* — в ходе описания и истолко-

---

<sup>17</sup> Ср постоянно всплывающий в «Шатапатха-брахмане» мотив молчания при толковании приношений, посвященных Праджapati. Заметим, что впервые движение ведийской мысли в этом направлении намечается в одном из поздних космогонических гимнов Ригведы (РВ X 121), по духу (и, судя по всему, по времени) чрезвычайно близком брахманической прозе. Гимн выстраивается как цепочка крайне двусмысленных высказываний с использованием все того же вопросительного местоимения *ka*, в результате каждый вопрос, относящийся к самому Праджapati как творцу мира, непосредственно совпадает с ответом, утверждающим его под именем Ка в качестве творца. Аналогичный ход, но уже более последовательно совершается в другом космогоническом гимне Ригведы (X 129), где исчерпание предельных возможностей для положительных утверждений о происхождении мира подчеркивается рядом апофатических высказываний

<sup>18</sup> См., например, типично упанишадский пассаж X 6 1 1–X 6 5 9 в *Мадхьяндина-рецензии* «Шатапатха-брахманы». Попутно отмечу, что две последние брахманы из него, четвертая и пятая, образуют в *Канвия-рецензии* начало «Брихадараньяка-упанишад» (I 1 1–I 2 7). Перевод А. Я. Сыркина сделан без учета их неразрывной смысловой (и текстологически подтверждаемой) связи по крайней мере с двумя предшествующими брахманами «Шатапатхи», второй и третьей, подробнее об этом см. ниже

<sup>19</sup> В связи с предложенной интерпретацией терминологического значения *атмана* как беспредпосылочной основы сущего ср. его нетерминологическое значение, которое прослеживается в «Шатапатха-брахмане», в частности в обороте *ātmanā bhavati*, где инструментальный падеж данного слова подчеркивает идею самодостаточного и ни от кого не зависящего бытия, подробнее об *ātman* и обороте *ātmanā bhavati* см. ниже

вания торжественных обрядов почитания богов окончательно сформировалось семантическое ядро древнеиндийской культуры, центральное положение в котором заняло понятие яджны. Его смысловое поле, втягивая в себя все важнейшие понятия экзистенциального порядка и одновременно придавая им эту экзистенциальность, структурировало ритуалистическую мысль самым парадоксальным образом, открывая перед ней возможность совершать вроде бы немислимые и невероятные с нашей точки зрения ходы. В частности, это коснулось говореного слова (*vāc*) и всего круга связанных с ним понятий.

Попадая в поле притяжения «яджны», оно обрастало совершенно неожиданными и непривычными для нашего сознания коннотациями, что, разумеется, затрудняет сегодня адекватное восприятие нами брахманического текста — адекватное, повторюсь, стоявшей за ним и порождавшей его человеческой реальности. Прояснение и анализ этих коннотаций должно бы стать теперь одним из неперменных условий формирования такой смысловой перспективы, в которой повествование *брахман* не представляло бы продолжением наших собственных мыслей о сакральном, сущем, истинном и т.п., чем случается непроизвольно грешить нам на практике при полном (как правило) сознании недопустимости подобного «греха» с общих теоретико-методологических позиций. Вот в этой связи и с этим прицелом, решая одну частную задачу по семантике *vāc*, обратимся к тексту «Шатапатха-брахманы», хотя и составленному уже на излете собственно брахманической прозы<sup>20</sup>, но тем не менее чрезвычайно для нее представительному и в то же время совершенно уникальному по широте охвата обрядового материала.

Наше внимание сразу же привлекает его начало, самая первая его брахмана, где принятие жертвователем обета совершить жертвоприношение довольно неожиданно истолковывается как взятие на себя обязательства говорить во время предстоящего полнолуного обряда одну только сатью (*satya*), исключив из своего оборота анриту (*anṛta*) (I 1.1.1, 4–6). Каких-либо вопросов относительно того, что значит в данном контексте говорение сатьи у исследователей и переводчиков, судя по всему, просто не возникает: *satya* безоговорочно понимается как «истина, правда» (*truth, Wahrheit*), *anṛta* — как «ложь, неправда» (*untruth, Unwahrheit*)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Более точная датировка «Шатапатха-брахманы» крайне затруднительна. По мнению Я Гонды, лучшее, что можно на сегодняшний день предложить, это период от составления брахман Черной Яджурведы до первых упанишад (~ 600 г до н.э.), см. подр. Gonda J. Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas). Wiesbaden, 1975 (A History of Indian Literature. Vol. I, fasc. 1), с. 354–360.

<sup>21</sup> Помимо перевода Ю. Эггелинга см. также Hillebrandt A. Das altindische Neu- und Vollmondsopfer. Jena, 1880, с. 5; Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte. Göttingen, 1919, с. 203; Kātyāyana Śrauta Sūtra

Не испытав и не пережив здесь никакого «сопротивления материала», современной нашей мысли не остается ничего другого, как ассимилировать его самым естественным для себя образом — за счет непроизвольного вчитывания в текст лишь своих собственных и хорошо ей знакомых представлений, сцепленных к тому же наиболее привычным для нее способом. В итоге без всякой задумчивости мы получаем от нее в свое распоряжение вполне приемлемую для нас, ожидаемую нами и поэтому вполне нас удовлетворяющую интерпретацию с явным этико-религиозным подтекстом: ложь оскверняет человека, а раз так, жертвователю, приступающему к сакральному действию, требуется совершить облагораживающее его нравственное (оно же — внутреннее) очищение.

Типичный пример подобной ассимиляции дает перевод В С Семенцова (следующего в данном случае за Ю Эггелингом) первой брахманы «Шатапатхи»: «Кто собирается принять обет, тот, стоя между очагами Ахаванией и Гархапатъей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде; он прикасается к воде потому, что человек — это нечистое, ибо он лжет, и потому, что этим действием [достигается] внутреннее очищение. .»<sup>22</sup>.

Все вроде бы понятно и вполне логично. Дело, однако, заключается в том, что сам текст, объясняющий необходимость очищения перед принятием обета: *tad yad apa upaspr̥caty amedhyo vai puruso yad anṛtam vadati tena pūtir antarataḥ*, — при ближайшем рассмотрении ничего не знает ни о «внутреннем очищении», ни о наличии прямой причинно-следственной связи между произнесением анриты и «греховным» (в нашем смысле этого слова) состоянием человека. Ключевая для его понимания фраза '*tena pūtir antarataḥ*', введшая поначалу в заблуждение Ю. Эггелинга и всех тех, кто последовал за ним, значит, конечно же, не «этим действием [достигается] внутреннее очищение», а прямо противоположное — «с этим (говорением анриты) смердящим изнутри (он становится)»<sup>23</sup>. Возможные сомнения на этот счет развеивает Канвия-рецензия «Шатапатха-брахманы» (II 1 1.1), которая, как правило, менее эллиптически и потому чаще дает более понятное и вразумительное чтение:

---

Transl by H G Ranade Poona, 1978, с 37. Ср перевод Кейта АйтБр 1 6, где дикшитару сходным образом предписывается говорить сатью (*Keith A B Rigveda Brahmanas the Aitareya and Kausītaki Brāhmanas Cambridge (Mass ), 1920 (HOS Vol 25)*)

<sup>22</sup> Семенцов В С Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981, с 66, ср перевод В Г Эрмана «Причина, по которой он касается воды следующая: нечист человек, ибо он молвит неправду, потому совершает он внутреннее очищение» (Эрман В Г Очерк истории ведийской литературы, с 145)

<sup>23</sup> Для *pūti* в значении «смердящий» ср выражение *pūtām vacām vadanti* в ШБр XIII 2 9 9, где слово *pūta* употреблено в качестве антонима *surabhi* («благоуханный»), см также примеч 28

«Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы. Непригоден же для жертвы он тем, что говорит анриту — с ней гнилостным смрадом несет сюда изнутри (*sa yad aṇu upaspr̥ṣaty amedhyo vai puruṣas tena ha puruṣo 'medhyo yad anṛtam vadati tena idam antarataḥ ṣuktaḥ pūtir vāti*)»<sup>24</sup>.

Справедливости ради надо сказать, что впоследствии сам Ю. Эггелинг отчасти исправляет свою ошибку, трактуя в Ш.1.2.10 *pūti* как foul, но и в новом своем переводе он сохраняет прежнюю идею причинно-следственной связи между произнесением анриты (в его переводе — *untruth*) и внутренней нечистотой (греховностью) человека: «He is foul within, in that he speaks untruth»<sup>25</sup>.

Между тем подобной связи наш текст, как кажется, тоже не обнаруживает. Смысл, скорее, заключается в том, что при произнесении анриты некое смердящее начало, которое изначально покоится внутри человека, получает доступ наружу, оскверняя тем самым и самого жертвователя и, следовательно, яджну; чтобы не допустить этого ему и предписывается, воздерживаясь от анриты, говорить дальше одну только сатью. В свете такого понимания устройства человека перевод ШБр I.1.1.1, 4–6 должен выглядеть, по-видимому, так:

«Собираясь принять обет (воздержания, жертвователь), став между (огнями) ахаванией и гархапатей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде.

Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы, раз говорит анриту — с ней он смердит изнутри. Поистине, вода пригодна для жертвы; „Да приму я обет, став пригодным для жертвы!“ — так (он думает). Поистине, вода — это то, что очищает; „Да приму я обет, став чистым с помощью того, что очищает!“ — так (он думает). Поэтому и прикасается к воде...

Поистине, двойственно здешнее — только сатья и анрита, третьего нет. Именно боги — сатья, люди — анрита. (Принимая обет со словами): „Вот я перехожу от анриты к сатье!“ — тут он и переходит от людей к богам.

Поистине, (во время яджны) он должен говорить только сатью. Ведь сатья — это обет, которого держатся боги; поэтому и сияние у них. Сияние подлинно бывает (у жертвователя), если он, зная так, говорит сатью.

<sup>24</sup> Последняя фраза — *tena idam antarataḥ ṣuktaḥ pūtir vāti* — осталась совершенно непонятой Сваминатханом, переводчиком *Канвия*-рецензии. Без всяких комментариев он предлагает такое, что и переводом-то назвать весьма трудно: «By that (touching) is verily 'sacrifice'».

<sup>25</sup> Ср. перевод Г. Ольденберга (*Oldenberg H. Vozwissenschaftliche Wissenschaft*, с. 203): «Der Mensch ist nicht rein für das Opfer; da er Unwahrheit spricht, ist er innerlich verfault».



В таком случае по завершении (яджны) он слагает (обет — с яджусом): „Сейчас я таков, какой есть!“ Поистине, будто нечеловеком он теперь становится, когда принимает обет. Ведь выйдет тут и в самом деле неладно, если скажет: „Вот я перехожу от сатьи к анрите!“. Поэтому — раз тут он действительно вновь становится человеком — обет пусть слагает, (говоря) именно так: „Сейчас я таков, какой есть!“».

Предложенный перевод оставляет, разумеется, непроясненным вопрос о значении сатьи и анриты в данном обрядовом контексте, но возможное направление его решения он, как мне кажется, все же намечает. Для начала попытаемся выяснить для себя, что же такого «смердящего» может быть в человеке, что в силу своего сродства с анритой способно актуализироваться при ее произнесении. Диагностичным здесь оказывается мифологический контекст, в котором второй (и последний в первой книге «Шатапатхи») раз употребляется определение «смердящий» (*pūti*):

«Лежал, поистине, Вритра, покрыв собой все здешнее, которое между небом и землей. Из-за того, что лежал, покрыв (*vr̥*) все здешнее, имя ему Вритра.

Индра убил его. Убитый и смердящий (*pūtiḥ*), тек он (гнилью) во все именно стороны к водам... Вот поэтому и сделалось части вод противно. Взметнулись эти (воды) выше верха. Отсюда (возникла) здешняя (травы) дарбха, она же — вода, лишенная смрада (*anāpūyitāḥ*). В остальных же (водах) подлинно есть как бы (нечистая) примесь, раз в них стекал (гнилью) смердящий Вритра. Именно эту их (нечистую) примесь и отгоняет (адхварью) этими двумя павитрами (из травы дарбха) и уже пригодной для жертвы (*medhyābhiḥ*) водой окропляет (жертвенную утварь). Поэтому он и очищает (кропительную воду) этими двумя павитрами» (ШБр I.1.3.4–5).

Непригодность для жертвы (*amedhya*) и в этом случае соотносится со смердящим началом, только здесь оно непосредственно воплощается во Вритре — этом предельном выражении (по крайней мере со времен Ригведы) силы сопротивления заведенному (*rta*) порядку вещей. Вся его жизнь — одна сплошная анрита, одно сплошное нарушение того мирового лада, который боги установили и поддерживали, «предаваясь до изнурения жертвенному действу». Уже само рождение Вритры есть результат словесной ошибки (точнее, ошибки в ударении, влекущей за собой инверсию смысла), которую допустил Тваштар во время яджны, назвав нарождающегося Вритру *īndraçatru* («имеющим

Индру (своим) врагом(-убийцей)»<sup>26</sup>; в промежутке, пока слова его прародителя не сбылись и он действительно не был убит Индрой, Вритра только и знает, что растет и без меры поглощает подносимую ему еду, не обременяя себя, разумеется, никакими ответными обязательствами<sup>27</sup>.

Наличие всех этих мотивов — смердящее асурическое начало, осквернение яджны, противление богам и установленному ими порядку, вербальный огрех и смерть-небытие как следствие этого огреха, — узлом сплетенных вокруг Вритры, позволяет сделать еще один шаг и конкретизировать наш вопрос следующим образом: а нет ли чего в устройении человека от этого смердящего небытием Змея? Однозначный ответ на него опять же дает сама «Шатапатха-брахмана» — именно живот является тем внутренним Вритрой, которому человек в течение всей своей жизни платит дань всякий раз, как захочет есть<sup>28</sup>. Но если это так, если животом своим человек и в самом де-

---

<sup>26</sup> Надо было бы сказать *indraçatruh* («враг(-убийца) Индры»), ср. ТС II 4 12 1, ШБр I 6 3 10 (см. примеч.) восстанавливает здесь полную форму *indrasya çatruh*

<sup>27</sup> Ср. ШБр I 6 3 6–12

«Разгневался (на Индру) Тваштар „Как?! Он убил моего сына?!“ Заготовил он сомы, в котором не было доли для Индры. Каким этот сома выжимался, таким и делался (его сок) — без доли для Индры»

Поистине, понял Индра „Это ведь от сомы меня сейчас отлучают!“ Незвано — как более сильный у более слабого — поглощал он его прямо из ковша, но тот только вредил ему. Тек он из его жизненных пран во все стороны. Только изо рта не тек, а из всех остальных жизненных пран тек»

Разгневался Тваштар „Как?! Он выпил незвано моего сомы?!“ — и ненароком осквернил яджну. Остатку этого очищенного (сомы), что был в ковше, дал он скатиться в (огонь, сказав) „Вырастай имеющим Индру (своим) врагом!“ Достигнув огня, таким он и возник из него»

Из-за того, что возник скатываясь (*vrt*), он — Вритра. А из-за того, что возник без ног, он — змей. Как отец с матерью приняли его (асуры) Дану и Даная, поэтому называют его Данавы»

А из-за того, что (Тваштар) сказал „Вырастай имеющим Индру своим врагом (-убийцей) (*indraçatru-*)!“ — именно Индра и убил его. А как сказал бы „Вырастай врагом(-убийцей) Индры (*indrasya çatruv vardhasva*)!“ — вот тогда именно он убил бы Индру»

А из-за того, что сказал „Вырастай!“ — тот и рос и вбок на полет стрелы, и вперед на полет стрелы. Подмчал он западный океан и восточный. Чем больше становился, тем больше ел»

В начале дня боги приносили ему еду, в полдень — люди, а в конце дня — предки»

<sup>28</sup> Ср. ШБр I 6 3 17 «(Когда Индра убил Вритру), рассек он его надвое. Из того что было у него от сомы, он сделал луну, а то, что было от асуров, он вчинил как живот здешним тварям. А когда здешние твари хотят теперь есть, это они платят дань вот этому животу-Вритре». Со сходным по своей сути мотивом наделения земных тварей смердящим асурическим началом мы сталкиваемся в ШБр IV 1 3 6–8 «Тогда (Вритра, убитый Индрой), стал распространять среди этих (богов) смрад (*sa eṣām āpyat*). От него, гниющего и смердящего, несло на них (*enāñ chuktah pūtr abhivavau*)»

ле сродни Вритре, то вчитывание в текст привычных нам мыслительных ходов (типа — человек лжет, поэтому он внутренне и, разумеется, метафорически нечист) оказывается, по крайней мере, необязательным условием для того, чтобы разглядеть в ШБр I 1.1.1 определенную, хотя и чуждую нам логику сцепления тем, ту самую логику, которая с полной очевидностью давала о себе знать еще в одной ситуации — в обряде похорон агнихотрина.

Тут мы действительно сталкиваемся со внутренним очищением, но только не с тем этическим фантомом, о котором говорят исследователи, а с очищением в самом буквальном смысле этого слова: по смерти агнихотрина в ходе заключительного его приношения в огонь (*antyeṣṭi*) перед тем, как поместить на погребальный костер тело, полагалось промыть водой внутренности и умастить их маслом, сделав тем самым этого радателя яджны пригодным для жертвы (*medhya*)<sup>29</sup> и, следовательно, для мира богов, куда лежал теперь его путь<sup>30</sup>.

Если ход наших рассуждений верен и сцепление всех вышеуказанных мотивов и в самом деле имело место в стоящей за текстом человеческой реальности, образуя в сознании (или, лучше сказать, подсознании) ритуалиста единый семантический пучок, единое смысловое поле, сформированное обоюдными их ожиданиями, произнесение анриты в таком случае неизбежно должно было ассоциироваться с актуализацией в человеке его асурического, богопротивного начала и попадать, естественно, под запрет как действие абсолютно несовместимое с яджной и оскверняющее ее.

Оставив до времени «смердящее начало» в покое, присмотримся внимательнее к другому, противоположному в семантическом отношении полюсу брахманического текста — к самой яджне, вбравшей

---

Был этот (Вритра-сома) не хорош ни для приношения, ни для питья. Тогда боги сказали Ветру „Ветер, провей его для нас, сделай его приятным для нас!“ Отогнали боги как бы малую часть его запаха, вложили ее в животных (*raçisu*) Это в животных — запах тлена (*kunapagandhak*) Поэтому пусть не брезгует запахом тлена. Ведь это запах царь-сомы» Стоит, наверное, подчеркнуть, что ведущийся здесь разговор о запахе тлена (*kuṇapa* — по Моннер-Вильямсу a dead body, dung, mfn mouldering) напрямую касается также и человека, поскольку последний в качестве жертвенного животного всегда рассматривался первым по значимости (ср. ШБр VI 2.1.18 *puruso hu prathamah raçūnām*)

<sup>29</sup> ШБр XII 5.2.5, здесь же упоминается и несколько иная практика (осуждаемая, правда, самой «Шатапатхой») — перед промыванием удалять из внутренностей нечистоты (*vipurīsam krtvā*) Ср. КШС XXV 7.18

<sup>30</sup> Некоторое подобие *antyeṣṭi* обнаруживается и в самом обряде полнолуного жертвоприношения — когда в конце яджны сжигается умащенная маслом прастара, отождествляемая с новым телом жертвователя, которое после приношения в огонь должно птицей взлететь на небо (ШБр I 8.3.11–20), особенно примечательно здесь то, что данный пассаж содержит очевидную (хотя и не до конца понятную) отсылку именно к погребальной практике (I 8.3.18)

в себя все положительные его коннотации (от посюстороннего, земного, благоденствия человека до его потустороннего, небесного, бессмертия). Начнем с предметной составляющей обряда жертвоприношения.

Типологически яджна относится к разряду обрядовых действий с ярко выраженной соединительной семантикой<sup>31</sup>. Как и церемония приема гостя, с которой она раз за разом сопоставляется в «Шатапатха-брахмане»<sup>32</sup>, яджна предполагает совместное принятие еды, устанавливающее между двумя сторонами, участвующими в общей трапезе, особо тесные отношения со взаимными обязательствами. Во время совершения яджны такими участниками были, с одной стороны, боги, а с другой — жертвователь, который после кормления богов вкушал со своими жрецами-помощниками остатки жертвенной еды. Ясное понимание яджны как совместной с богами трапезы проявляется уже в начале «Шатапатха-брахманы» в связи с истолкованием в I.1.1.7–9 необходимости поста сразу же после очищения жертвователя и принятием им обета совершить жертвоприношение:

«Теперь об отказе от еды. Вот тут под обетом Ашадха Саваяса разумел полный отказ от еды. Ведь боги понимают намерение человека; они знают, когда тот приступает к (исполнению) обета: „Наутро он принесет нам жертву!“ Все эти боги приходят в его дом, в ожидании проводят они время в его доме. Это День ожидания. И это уже неладно — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) люди. Тем более — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) боги. Вот поэтому пусть не ест вовсе.

А Яджнавалкья на это сказал: „Если не ест — становится жертвующим предкам, а если ест — объедает богов! Пусть ест только то, что съедается, не будучи съедаемым!“ Поистине, то съедается, не будучи съедаемым, что не идет в жертву; раз ест — этим он не становится жертвующим предкам, а раз ест то, что не идет в жертву, — этим он и богов не объедает».

<sup>31</sup> О соединительной и отсоединительной семантике обрядовых действий и ее роли в построении адекватного обрядового поведения см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект, с. 98–127.

<sup>32</sup> Ср. ШБр I.1.1.8; I.3.1.1–3, 11; I.5.1.26; I.6.4.3 и т.д. Нельзя здесь не отметить, что именно боги идеально подходят под определение гостя (*atithi*), которое дает ему более поздняя дхармическая традиция (Гаудс I.5.36): «из другой деревни» (*asamānagrāmaḥ* — но ведь и боги не из того же села), «проводящий (в доме хотя бы) одну ночь» (*ai-karātrikaḥ* — но ведь и они в ожидании приношений проводят у жертвователя ночь), «прибывающий (вечером), когда солнце село на деревья» (*adhivṛkṣasūryopasthāyī* — но ведь и в самом деле собираются они под вечер). В свою очередь, и гость может представлять в той же традиции как божество, ср. ВасДС XI.13: «Подобно Агни Вайшванаре приходит в дом гость-брахман. От него получают воды, а от них, изливающих дождем, — еду». Подобная перекличка, конечно же, не случайна и, в конечном счете, объясняется общей для церемонии приема гостя и яджны, соединительной семантикой.

Парадоксальность решения, предложенного как всегда афористичным и немного резковатым Яджнавалкьей, объясняется внутренней конфликтностью самой ситуации. С одной стороны, предстоит совместная трапеза с богами, а есть прежде них в силу заведенного и среди людей порядка, конечно же, недопустимо, но с другой — и полный пост невозможен, так как он мог бы послужить призывным жестом в сторону умерших предков, приношение которым из-за их сопряженности со смертью как раз и предполагало безусловное воздержание людей от участия в их трапезе: долю жертвователя, согласно ШБр II.4.2.24, должен был составить в этом случае один лишь запах жертвы.

После кормления богов приходил черед кормиться самому жертвователю вместе со своими жрецами-помощниками, а затем наступал тот ответственный момент, ради которого, собственно говоря, совершалась яджна, — испрашивание хотаром различных благ для жертвователя. Вот тогда-то и актуализировалась тема ответных обязательств богов, порожденных их участием в совместной с людьми трапезе:

«Порадовав богов этой яджной — то ричами, то яджусами, то приношениями, — (жертвователь) становится среди них дольщиком. А как стал среди них дольщиком, то потом (его хотар) и просьбу (для него) просит. Боги, уважив (хозяина жертвы — с мыслью): „Раз он порадовал нас!“ — исполняют ту просьбу, которую просит для него (хотар). Поэтому и просьбу он просит после (совершения) яджны» (ШБр I.9.1.3).

Неисполнение просьб означало бы в данном случае уклонение богов от своих ответных обязательств<sup>33</sup>, что, разумеется, не могло не расцениваться как нарушение заведенного (*rta*) порядка вещей и, следовательно, как *an-rta*. Оппозиция сатья–анрита потенциально уже присутствует здесь, но она никоим образом не совпадает с привычным нам оппозицией истина–ложь, способной иногда давать действительно внешне очень схожие высказывания (типа: Бог да правда, человек да ложь). К собственно брахманической мысли, однако, все они не имеют ровным счетом никакого отношения: и сатья здесь не наша «истина» (или «правда»), и анрита никак не «ложь»<sup>34</sup>, и вера (*ṣraddhā*) не наша

<sup>33</sup> Ср. ШБр I.1.2.19: «Поистине, для скольких божеств берутся части жертвенной еды, столько же считают себя этим обязанными исполнить для этого (жертвователя) то желание, с которым он берет (ее) (*yāvātībhyo ha vai devatābhyo havīmṣi gṛhṇanta ṛṇam u haiva tās tena manyante yad asmai taṁ kāmam samarddhayeyur yatkāmyāgrhṇāti*). Поэтому он и отказывает (ее) божествам (поименно)».

<sup>34</sup> Ср. здесь хотя бы совершенно неожиданное для нас утверждение АйтАр II.3.6.9–10, где о сатхе говорится как о цветке и плоде речи, а об анрите — как ее корне (*mūla*), и далее подчеркивается плодотворный характер их спаривания (*mithuna*).

«вера», и неверие (*açraddhā*) вовсе не атеизм, да и боги (*deva*) совсем не наши боги.

Если, положим, неверие и находит на людей (а такое, по словам «Шатапатхи», бывало), то тем самым вовсе не ставится под сомнение существование богов; неверие, как и вера, касается лишь одного — действенности самого обряда, что он непременно принесет желаемый плод<sup>35</sup>. Соответственно сатья должна бы скорее пониматься в контексте яджны как то, что непременно сбывается, — а имплицитно и — если не будет нарушен заведенный порядок, если не случится быть анрите<sup>36</sup>. Но боги, они ведь сложены из сатьи (*satyasamhita*) и не могут изменить своей природе и не исполнить своих ответных обязательств, порождаемых их участием в общей с жертвователем трапезе. Дело остается за малым — не допустить самим анриту в яджну, сделать яджну одной сплошной сатьей, чтобы просьбы жертвователя как часть яджны тоже стали сатьей<sup>37</sup>. В таком случае вся вербальная составляющая обряда должна бы выстраиваться так, чтобы звучащая во время него речь могла бы переживаться ритуалистом (причем без тени сомнения) как одно непрерывное говорение сатьи. Вот и посмотрим под этим углом зрения — с целью прояснения индикативного значения «сатьи» в данном обрядовом контексте — на речевую практику участников яджны.

В чисто операциональном плане эта практика, как о том единодушно свидетельствует вся ведийская и послеведийская литература, сво-

<sup>35</sup> Ср ШБр I 2 5 24 «Те, кто раньше жертвовал, совершали жертвоприношения, дотрагиваясь до (алтаря-веди прежде, чем по нему был расстелен бархис) — становилось им хуже. А тем, кто не жертвовал, становилось лучше. Нашло тогда на людей неверие. „Кто жертвует, тому становится хуже, а кто не жертвует — лучше!“ После этого жертвенная еда перестала идти к богам отсюда, а ведь боги живут подношением отсюда»

<sup>36</sup> Примечательно, что испрашивание хотаром благ для жертвователя сопровождалось со стороны последнего бормотанием пожелания уже самим просьбам стать сатьей (ШБр I 8 1 42), что может означать лишь одно — чтобы они оказались действенными и сбылись. Ср сходный оборот в РВ VIII 44 23 «Если бы, о Агни, я был бы тобой, или же ты был мной, то тут твои желания сбылись бы (*syus te satyā ihāçisah*)» В примечании к переводу Т.Я. Елизаренкова пишет, что «так витиевато выражает автор свою мысль: пусть сбудутся мои желания». К не менее витиевтому (хотя, конечно, и менее изящному) обороту прибегает для выражения в принципе той же мысли и составитель «Шатапатха-брахманы» (I 4 2 13), следующим образом комментируя одну из мантр, в которой Агни назван «горшком богов»: «Ведь он и в самом деле горшок богов, и тот, кто знает так про это, подлинно получает горшок того (из них), чей горшок стремится получить». Исполнение желаний жертвователя здесь опять связывается с мотивом общес с богами трапезы, но только буквально — из одного горшка с ними.

<sup>37</sup> Ср ШБр VII 4 1 5 «когда жертвователь поет вначале саман, (начинающийся со слова) сатья, тут он и делает сатью его (т.е. Агни) ртом. Он становится сатьей, сатья оборачивается им, и становится сатьей то его желание, ради которого он совершает этот (обряд)»

дилась (в идеале) к воспроизведению обрядовых формул, или мантр. Важно при этом отметить, что уже сами мантры были в глазах ритуалистов далеко не однородными. Мантрами в полном смысле этого слова являлись прежде всего ричи, яджусы и саманы, опиравшиеся на авторитет соответствующих *самхит* и обращенные или к богам, или к необходимым для их почитания жертвенным объектам. Но были мантры и иного рода — так называемые мантры-наказы (*praiṣa*), которыми жрецы побуждали друг друга совершить то или иное обрядовое действие. Статус последних, не подкрепленных очевидным образом авторитетом *самхит* и представлявших собой посюстороннюю речь<sup>38</sup> земных участников обряда, должен был вызывать (и действительно вызывал) некоторую напряженность, на что, в частности, указывает дискуссия в КШС I.10 1–2 по поводу того, можно ли считать их собственно мантрами. Определенные основания к этому давала сама «Шатапатха», называя наставления типа: «Поставь кропительную воду!», «Протри жертвенные ложки!» и т.п. — простым наказом (*praiṣa*), который можно произнести, а можно и опустить (ШБр I.2.5.21).

Наряду с этим были мантры-наказы, чье воспроизведение по ходу обряда считалось строго обязательным, и тем не менее даже в этом случае при их трактовке, как в ШБр I.1.4 11, всплывали весьма показательные мотивы, связанные с определенной недостаточей, возникающей в результате обращения жрецов к друг другу:

«Потом (адхварью) громко зовет того, кто приготавливает жертвенное зерно: „Приготавливающий жертвенное зерно, приди! Приготавливающий жертвенное зерно, приди!“ Поистине, (зов) «приготавливающий жертвенное зерно» — это речь. Именно речь, (которую до этого должен сдерживать адхварью), он теперь выпускает. Но ведь Речь — это яджна. Значит, именно яджну, (выпущенную было этим зовом), он призывает теперь обратно к себе, (говоря: „Приди!“)».

Произнесение мантры-наказа явно переживается здесь как упущение яджны, ее потеря, и в этой связи становится актуальным вопрос о ее возвращении обратно, который сразу же снимается за счет истолкования «приди» в качестве зова, обращенного не к одному из представителей земных участников обряда, а непосредственно к самой яджне.

Понятно, что это частная интерпретация, приложимая лишь к частному случаю. Но вопрос-то, если он на самом деле возникал, требовал гораздо более радикального и более универсального решения, тем бо-

<sup>38</sup> Или «человечью речь» (*mānuṣī vāk*), как выразится по поводу такого рода наставлений ШБр X 5 1 1

лее что многократно повторяющийся стандартный обмен наказами во время всех основных приношений составлял непременную часть яджны. Кроме того, если мы правильно встроились в ход рассуждений ритуалиста и вопрос этот действительно провоцировался посюсторонней ориентацией мантр-наказов, можно, видимо, ожидать, что его решение будет заключаться, с одной стороны, в повышении (тем или иным способом) их статуса, а с другой — в противопоставлении их тоже вроде бы посюстороннему мирскому слову. Именно в этом направлении и движется мысль «Шатапатхи», делающей в данном случае особое ударение, во-первых, на «согласном», «симфоническом», характере взаимодействия жрецов как гарантии успешности яджны и, во-вторых, на необходимости полного исключения ими мирского слова из своего оборота:

«Убежала как-то от богов яджна. Уговаривали ее боги: „Послушай нас, вернись к нам!“ (Послушалась) она: „Да будет так!“ — и вернулась к богам. Пожертвовали ею боги, когда она вернулась, и после того, как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас.

Когда этот (адхварью) произносит призыв (к агнидхре): „Вели, чтоб было услышано (хотаром)!“ — именно яджну он теперь уговаривает: „Послушай нас, вернись к нам!“ А когда в ответ (агнидхре) говорит: „Да услышано будет!“ — именно яджна теперь возвращается, (послушавшись): „Да будет так!“ Этой вернувшейся (яджной), ставшей семенем, жрецы занимаются, передавая (ее) из рук в руки неприметно для жертвователя. Передавая из рук в руки, жрецы занимаются ею так же, как занимались бы, передавая из рук в руки наполненный горшок. Это именно речью они занимаются теперь, передавая (ее) из рук в руки. Ведь яджна и в самом деле речь, а речь — семя. Это именно им они и занимаются теперь, передавая из рук в руки.

После того как сказал (хотару): „Произноси (призывающие молитвы)!“ — адхварью не должен говорить стороннего (яджне); и хотар не должен говорить стороннего. Адхварью обращается (к агнидхре с призывом): „Вели, чтоб было услышано!“ — и яджна тогда возвращается к агнидхре.

После этого агнидхре не должен говорить стороннего до своего ответного: „Да услышано будет!“ Агнидхре говорит в ответ: „Да услышано будет!“ — и яджна тогда вновь возвращается к адхварью.

После этого адхварью не должен говорить стороннего, пока не скажет (хотару): „Жертвуй (посвятительную молитву)!“ (Сказав): „Жертвуй!“ — адхварью передает яджну в руки хотару.



После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: „Вашат!“ С помощью восклицания „вашат“ он изливает эту (яджну), ставшую семенем, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

Вот с этими словами (жрецы передают друг другу жертвоприношение) при хавир-яджне. А во время приношения сомы вот как:

После того как адхварью набрал чашу сомы, он не должен говорить стороннего до обряда, предваряющего исполнения (удгатарами, сидящими поодаль, хвалебной песни на очищение сомы). (Говоря им): „Вернитесь!“ — (и тем самым призвав их к себе для исполнения остальных хвалебных песен), адхварью передает яджну в руки удгатарам.

После этого удгатары не должны говорить стороннего до последнего (самана хвалебной песни). (Сказав хотару)<sup>39</sup>: „Это последний!“ — удгатары передают яджну в руки хотару.

После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: „Вашат!“ С помощью восклицания „вашат“ он изливает эту (яджну), ставшую семенем, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

Если тот, к кому яджна возвращается, все же скажет стороннего, он впустую пролет (семя-яджну) жертвователя, как пролил бы наполненный горшок. Когда же жрецы занимаются яджной, согласно ведая (sañ-vid) (ею), там все ладится и не кончается выкидышем. Поэтому так только и следует вынашивать яджну.

Поистине, вот этих речений, (которыми жрецы обмениваются при хавир-яджне, числом) пять: (адхварьево) — „Вели, чтоб было услышано!“ (о sṛāva); (ответное агнидхры) — „Да услышано будет!“ (astu sṛauṣat); (адхварьево) — „Жертвуй!“ (yaj); (ответное хотара) — „Мы, кто жертвует“ (ye yajāmahe) и „Вашат!“ (vaṣat). Пятерична яджна, пятерично жертвенное животное, пять времен у года. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу).

В этих (речениях) семнадцать слогов. И ведь Праджапати из семнадцати частей. Яджна — Праджапати. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу)...

Если этот (жертвователь) желает дождя<sup>40</sup> — жертвует ли он во время ново- и полнолуного приношения или (подобным ему) ишти-приношением, — пусть скажет: „Поистине, я желаю дождя!“

<sup>39</sup> Для конъектуры «сказав хотару» ср. КШС III.3.18; у Эггелинга вопреки общей логике рассуждений ритуалиста и прямому указанию составителя «Катьяны»: *thus thinking*.

<sup>40</sup> О мотивированности здесь перехода к теме дождя см. примеч. к I.5.2.18.

И еще пусть скажет по такому случаю адхварью так: „Представь в уме восточный ветер и молнию!“; агнидхре — так: „Представь в уме тучи!“; хотару — так: „Представь в уме гром и дожди!“; брахману — так „Представь в уме все это!“ В том случае, когда жрецы занимаются яджной, согласно ведая так (ею), дождь и в самом деле идет.

Поистине, (говоря): „Вели, чтоб было услышано!“ — боги призывали сияющую (корову). (Говоря) „Да услышано будет!“ — подпускали теленка, (чтобы у нее прибыло молоко). (Говоря) „Жертвуй!“ — отнимали (его от вымени). (Говоря): „Мы, кто жертвует...“ — садились рядом. С восклицанием „вашат“ доили сияющую. Поистине, сияющая (корова) — это здешняя (земля) и вот это — ее дойка. Поистине, кто знает так эту дойку сияющей, для того, так же доясь, эта сияющая (земля-корова) исполняет все желания. (ШБр I 5.2.6–20)

Перед нами типичный образец ритуалистической мысли со своей особой и неповторимой логикой развертывания повествования, определявшейся сцеплением ряда образов и мотивов, входивших в сознание ритуалиста в качестве единого смыслового поля. В попытке прояснить присущие ей ходы отметим важнейшие из них.

Произнесение мантр-наказов опять ассоциируется с упущением и бегством Яджны-Речи. Гарантия от этого усматривается в согласованном, «симфоническом» взаимодействии жрецов: каждый из них, произнося свой наказ, упускает яджну, но ее тут же подхватывает другой. Только так, осторожно, будто имеют дело с горшком полным воды, передавая ее как семя, которое в свое время даст доношенный плод, они могут избежать опасности выкидыша; но и сами эти мантры становятся Яджной-Речью лишь при согласованном их воспроизведении — лишь в этом случае, взятые как целое, они действительно начинают обнаруживать присущие ей меру и числовые соответствия<sup>41</sup>.

Необходимым условием подобной «симфонии» является сохранение жрецом молчания в определенные периоды обряда почитания богов. Молчание, таким образом, есть тоже неотъемлемая часть жертвоприношения, эквивалентная в некотором смысле произнесению мантр в полный голос<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Ср. АйтБр Ш 9, где ритуалист, будучи также озабочен сомнительным статусом мантр-наказов, прибегает, однако, к другому, более привычному для брахманической прозы приему. Он выстраивает в этой связи соответствующую «этимологическую фигуру» и, играя на омонимичности корня *is*, просто показывает, что сам наказ (*praisa*) уже по своему имени имеет непосредственное касательство к возвращению убежавшей от богов яджны, см. подр. примеч. к I 5 2 6

<sup>42</sup> Ср. аналогичную функцию молчания, заменявшего собой произносимую в полный голос мантру, при жертвоприношениях Праджapati

Нарушить каким-либо образом молчание в промежутке между мантрами значит прервать согласие, произнести нечто стороннее яджне. Отсюда требование — жрец не должен говорить стороннего (*na-apavyāharet*) яджне<sup>43</sup>, пока она в его руках. А стороннее яджне все, что не есть молчание и мантра, т.е. любое мирское, человеческое слово (*mānuṣī vāk*), а не только ложное. Если человеческое слово — слово, разумеется, нарушающее согласие, отвлекающее от яджны (ср. ШБр I.7.1.15) и вредящее ей (ср. ШБр I.8.1.29), — все же вылетает в означенное время, во искупление этого греха, чтобы восстановить «симфонию», следует пробормотать очищающий рич или яджус, обращенный к Вишну<sup>44</sup>. Когда все это соблюдается, яджна по заведенному богами порядку приносит свои плоды и желания жертвователя исполняются, становясь сатьей: идет вовремя дождь, травы растут, молока в изобилии и т.п.

Приведенный отрывок позволяет наметить фундаментальнейшую оппозицию, определившую в данном случае весь ход рассуждений ритуалиста: есть Речь и речь. Есть Речь, воспроизводящая Речь богов, состоящая из мантр, соответствующая порядку яджны, соразмерная ей и неизменно приводящая к исполнению желаний<sup>45</sup>; и есть сторонняя яджне речь, не состоящая из мантр, не соразмерная яджне, нарушающая «симфонический» порядок и чреватая здесь только выкидышем<sup>46</sup>, избежать его можно, превратив ее именно в речь стороннюю, не оставив ей места внутри яджны.

В свете этого требование говорить во время яджны одну только сатью, с чего начинается текст «Шатапатха-брахманы», в чисто прагматическом отношении означает, что ради успеха яджны, чтобы желания жертвователя сбылись, активная речевая практика участников обряда в идеале должна была бы свестись к мантрам, т.е. к воспроизведению Речи, благодаря которой «боги стали тем, чем они есть сейчас», а ста-

<sup>43</sup> Здесь *apavyāharet* тождественно, без всякого сомнения, *mānuṣīm vācam vyāharet* в ШБр I.1.4.9.

<sup>44</sup> Ср. ШБр I.1.4.9. Развернутое обоснование необходимости молчания для дикшитаря излагается в ШБр II.2.1.38: «Вот когда он сдерживает речь, а речь — это подлинно яджна, яджну он и заключает в себя. Но если, сдерживая речь, он (все же) вымолвит слово, то яджна, будучи упущена (им), убегает прочь. И в этом случае пусть пробормочет рич или яджус, обращенный к Вишну. Тут он вновь ухватывает яджну, и в том для него искупление».

<sup>45</sup> Ср. БрУп I.3.27 (= КБрУп I.5.18): «Такова, поистине, Божественная Речь, с помощью которой что бы ни говорил он, то и сбывается (*sā vai daivī vāg yajā vad yad eva vadati tad tad bhavati*)».

<sup>46</sup> Попутно отметим, что для «филологически» ориентированного сознания ритуалиста «выкидыш» здесь не просто случайная метафора. Речь по самой своей женской природе (*vāc f*) способна давать разный плод — и доношенный, и недоношенный, ср. ШБр I.4.5.11–13, где составителем текста последовательно обыгрывается эта женская природа Речи, проявившаяся в ее споре с Умом.

ли-то они именно сатьей, причем и в том смысле, что их слова непременно сбываются, но и в том, что они, приняв участие в общей с людьми трапезе, просто не могут уже в силу своей этой сатья-природы не исполнить желаний жертвователя, ибо противное означало бы анриту — противоправное неисполнение ими своих ответных обязательств.

В том же контексте, когда мантры однозначно противостоят «человечьему» слову, последнее как вредящее ядшне начало неизбежно должно было ассоциироваться с анритой, и разумеется, вовсе не потому, что оно — греховная ложь в нашем понимании этого слова; мирская речь, будучи необязательной в смысле сбываемости и изначально чреватая возможностью «выкидыша», просто нарушает необходимую «симфонию», препятствуя тому, чтобы желания жертвователя сбылись, став таким образом сатьей.

Если вывод наш этот верен и нам хотя бы отчасти удалось приладиться к мысли ритуалиста, то мы, дойдя вместе с ним до последнего ее проявления, должны бы столкнуться с парадоксальным требованием полного отказа от мирского слова уже за пределами яджны — когда запрет на него распространяется на всю повседневную жизнь жертвователя. Вот он, положим, разводит жертвенные огни и принимает на себя обет каждодневно после совершения агнихотры почитать их, поддерживая до конца жизни. Коллизия, возникавшая при этом, состояла в том, что теперь он должен вроде бы неукоснительно держаться сати, но как же можно было совсем обойтись без повседневной речи?! Решаться этот вопрос мог по-разному, но главное, как о том свидетельствует «Шатапатха-брахмана», что он и впрямь возникал:

«Поистине, уход за (жертвенным огнем после его) разведения (и вбирания в себя вместе с вдыханием его дыма состоит в) сатье. Тот, кто говорит сатью, дает ему разгореться (внутри себя) так же, как если бы окроплял он этот разоженный огонь маслом. Жизненная сила (*tejas*) его становится все больше, день ото дня становится ему лучше. А вот кто говорит анриту, тот гасит его так же, как если бы окроплял он этот разоженный огонь водой... Поэтому пусть говорит он только сатью.

Из-за этого и сказали родственники Аруне Аулавеша: „Ты совсем устарел. Разведи для себя два огня, (чтобы набраться силы)“. И сказал он: „Значит, вы говорите мне: ‘Стань молчальником (*vāsaṁyama eva-edhi*)!’ Поистине, кто развел огни, не должен говорить анриту. Не говорить же анриту он только и может, когда не говорит совсем. Только тогда уход (за жертвенным огнем действительно становится) сатьей (и прибавляет силы)!“» (ШБр II.2.2.19–20)<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Перевод Эггелинга неверен, и в приложении *Additions and Corrections* (SBE. Vol. XII, p. 452) он исправляет его.

Отметим для себя два важнейших момента. Разведение жертвенных огней с их последующим вбиранием в себя явно переживается здесь как изменение природы человека. Еще один шаг — и мы, оставаясь в пределах той же логики, получили бы на выходе обряд пранагнихотры<sup>48</sup>, при котором любое вкушение еды предстает не как подношение асурическому животу-вритре (со всеми вытекавшими отсюда «смердными последствиями»), а как непрерывная и ежедневная атма-яджна, успех которой начинает самым естественным образом зависеть от того, говорится ли при этом одна только сатья (т.е. мантры) или все же дают случиться анрите<sup>49</sup>.

В таком случае вывод, который сделал для себя Аруни Аупавеши из речи родственников-доброхотов, вполне закономерен: сбудется или нет то или иное мирское его слово, нельзя с определенностью предсказать в силу неопределенности и непредсказуемости самой мирской жизни. Ее отличие от обрядовой как раз и состоит в том, что во время обряда любая мантра сразу же становится «истинной», находя себе опору (*pratiṣṭhā*) в жертвенном действии того или иного жреца, которое, согласно КШС I.3.5, должно быть реализовано с последним словом жертвенной формулы. А раз так, чтобы не отпасть от сатьи, чтобы ненароком не загасить в себе огонь и не изменить своей новой природе, лучше уж сохранять тогда полное молчание.

Судя по всему, подобная практика как альтернатива «человечьей» анрите и в самом деле могла иметь место в повседневной жизни. По крайней мере, эпизод с Видегхой Матхавой, который упорно не отвечал на вопросы своего домашнего жреца, вынашивая во рту Агни Вайшванару (ШБр I.4.1.10–19), говорит, видимо, об этом. Но логика ритуалиста, отточенная в очных и заочных дискуссиях, способна была предложить и не столь прямолинейные решения.

Ту же дилемму, которая вставала перед агнихотрином, обязанным изо дня в день утром и вечером совершать возлияния молока в жертвенный огонь, КауБр II.8, прибегнув к привычным для ритуалиста ходам, снимает следующим образом. Произнося вечером мантру: «Свет — это огонь, огонь — свет!», а утром: «Свет — это солнце, солнце — свет!» — «светом он называет того, кто сущий свет (*taṁ jyotiḥ santam jyotir ity āha*). Он произносит отвечающее сущему (*satyam vadati*). Его здешний атман, составленный из речи, становится сделанным из сатьи (*satyamaya-*). Но и боги сделаны из сатьи...»; и далее го-

<sup>48</sup> О пранагнихотре см.: Bodewitz H.W. Jaiminiya Brāhmaṇa I, 1–65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. Leiden, 1973, с. 215 и сл.

<sup>49</sup> Возможный вопрос об имевших место фекалиях и у агнихотрина вполне мог решаться в духе ШБр VI.6.4.1 — за счет соотнесения их с пеплом (*bhasman*) от этого внутреннего жертвенного огня.

ворится, что благодаря этой произносимой дважды в день сатье он остается сделанным из сатьи, хотя бы и говорил в промежутке анриту.

Подобное решение проблемы, несмотря на кажущуюся нам эксцентричность, целиком соответствует привычной для ритуалиста логике рассуждений. Если, положим, уделяемая богам часть жертвенной лепешки (*avadāna*) снизу и сверху поливается адхварью маслом, то и она сделается маслом<sup>50</sup>; если хотар, произнося во время полнолуного обряда «разжигающие» ричи, начинает со звука «хин», а завершает их гудящим «ом», что является приметой самана, то и вся яджна жертвователя соединяется с саманом<sup>51</sup>; и, разумеется, если по обеим сторонам от мирской речи оказывается сатья-мантра, то превосходством сатьи наделяется и сама мирская речь<sup>52</sup>.

По своему решает все ту же дилемму «Айтарея-брахмана». Вот человек проходит посвящение (*dīkṣā*), дающее право жертвовать сому. Но длиться-то оно может и целый год. Среди других встававших при этом житейских вопросов<sup>53</sup>, естественно, возникал вопрос и о повседневной речи — а как же с ней ему быть? И надо сказать, ответ, предложенный «Айтареей», на изумление прост и удивительно изыщен в этой своей простоте:

«Поистине, посвящение (*dīkṣā*) — это рита (*ṛta*); посвящение — сатья. Поэтому только сатья должна говориться тем, кто проходит посвящение. Но тогда действительно могут сказать: „Кто ж это из людей в состоянии говорить одну только сатью?! Ведь это боги

---

<sup>50</sup> Ср ШБр I 7 2 10 «Сделав (в джуху-ложке) подстилку из масла и дважды уделив (из лепешки) жертвенной еды, (адхварью, положив в джуху оба преломка), еще сверху поливает (их) маслом. На самом деле (есть только) два приношения (в огонь) одно — приношение сомы, другое — приношение масла. Что до приношения сомы, то состоит оно единственно из него самого. А вот хавир-яджна, как и жертвенное животное, это то же, что и приношение масла. Эту (лепешку) он и делает теперь маслом — поэтому и масло (у нее) с обеих сторон».

<sup>51</sup> Ср ШБр I 4 1 1 «Подлинно говорят „Нет яджны без самана!“ И ведь саман не поют, не произнеся (сначала) „хин“! Когда (хотар) говорит (вначале) „хин“, тогда исполняется то, что в природе „хина“, (состоящей в предварении самана). И именно с каждым гудением звука „ом“ он достигает того, что в природе самана. А вместе с этим и вся яджна его соединяется с саманом».

Появление этой сложной объяснительной конструкции спровоцировано в данном случае тем, что во время полнолуного обряда, о котором идет речь, саман как раз и не исполняется.

<sup>52</sup> Ср БрУп V 6 2 (= КБрУп V 5 1), где в обоснование медитации на слово *satyam*, в частности, говорится: «Оно имеет три слога *sa-ti-yam*. Первый и последний слоги — сатья, средний — анрита. Поэтому эта анрита, охваченная с обеих сторон сатией, принимает именно природу сатьи».

<sup>53</sup> Об этом см. *Kane P V History of Dharmasāstra* Vol II, pt II Poona, 1941, c. 1139–1140.

сложены из сатьи (*satyasamhitāh*), а люди сложены из анриты (*anr-tasamhitāh*)“.

Пусть тот, кто проходит посвящение, обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*<sup>54</sup>.

*Vicakṣaṇa* — это подлинно глаз (*cakṣ*). Ведь с его помощью видит он и в самом деле явственно (*vi-*). Поэтому и спрашивают говорящего: „Ты видел?“ Если говорит: „Видел!“ — то ему верят. А если сам видел, то даже многим другим не верит. Поэтому тот, кто проходит посвящение, пусть обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*. Произнесенная (с этим словом) речь его и наделяется превосходством сатьи» (АйтБр I.6).

На практике предложение АйтБр могло бы выглядеть приблизительно так: «Девадатта, о явственно видимый, запряги-ка лошадей!» И теперь уже неважно, исполнит ли этот всеми (и мной в том числе) затурканный Девадатта его наказ или нет — все равно благодаря добавлению *vicakṣaṇa* мирская речь хозяина оборачивается сатьей, ибо тот и в самом деле виден ему явственно. Но дело, разумеется, не в практике, а в самом ходе рассуждений ритуалиста и том конечном выводе, который мы просто обязаны из этого сделать для себя относительно индикативного значения «сатьи» и «анриты» в данном обрядовом контексте.

В целом соотнесение глаза с сатьей вещь тривиальная для брахманической мысли, как, впрочем, почти каждое из высказываний, входящих в разбираемый отрывок. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить его с ШБр I.3.1.27–28, где адхварью в определенный момент полнолуного обряда предписывается направить свой взор на жертвенное масло:

«Он смотрит (на масло). Поистине, глаз — это сатья. Глаз же и в самом деле сатья. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих, (один из которых говорил бы): „Я видел!“, (а другой): „Я слышал!“ — мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: „Я видел!“ (Смотря на масло), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно.

Смотрит он (с яджусом): „Ты — накал! Ты — свет! Ты — бессмертие!“ Вот эта мантра как раз и есть сатья. Ведь (масло) это и в самом деле — и накал, и свет, и бессмертие. (Произнося этот яджус), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно».

Сравнение показывает, что ход мысли ритуалиста подразумевает в обоих случаях тождественные в принципе шаги: глаз — это сатья,

<sup>54</sup> «Проницательный», но одновременно и «явственно видимый», у А Б Кейта — «discerning», что, на мой взгляд, ведет к чрезмерному уплощению мысли ритуалиста и практически полной утере двойной его игры со словом *vicakṣaṇa*

нечто, поставленное в связь с глазом (в «Айтарея-брахмане» — это повседневная речь, к которой добавляется *vicakṣaṇa*; в «Шатапатха-брахмане» — масло, на которое направляет свой взор адхварью), «приправляется сатьей»; эта «заправка» сопровождается словом-сатьей: в первом случае — словом «явственно видимый»; во втором — мантрой, утверждающей и без того всем очевидное («ведь и в самом деле накал...») и к тому же имеющей еще опору в Веде (BC I.31).

Есть, однако, и отличие. Объяснение «Шатапатхи» нацелено прежде всего на раскрытие «очевидного» и имеющего отношение к существу яджны смысла, который заключен в «бросании взора», притом что само масло только тем, что оно *масло*, уже содействует исполнению просьб жертвователя, желательным для него образом воздействуя на богов, будучи по одному своему названию самой приятной для них привадой<sup>55</sup>. Цель, преследуемая «Айтарея-брахманой», в данном случае прямо противоположная — наделить «превосходством яджны» то, что не есть яджна, т.е. то, что не имеет отношения к существу яджны. Не имеет же отношения к ее существу и, следовательно, не является сатьей простая «человечья» речь, обычная и повседневная — и причем вся целиком, а не только ложная (в нашем смысле этого слова) ее сторона. Но поскольку «сатья и анрита, — говоря словами „Шатапатхи“, — это двоица, третьего нет», наша обычная повседневная речь и есть та анрита, которая, затесавшись в обряд и нанося ему ущерб, препятствует тому, чтобы вся яджна и, следовательно, как неотъемлемая ее часть просьбы жертвователя, оформленные в виде мантр, стали определенно сатьей и сбылись.

В этом, собственно говоря, и заключалось отличие посюстороннего мирской речи от посюстороннего же, но обрядового наказа. Когда, к примеру, адхварью говорит агнидхре во время обряда: «Поставь кропительную воду! Протри ложки! Подойди с жертвенным маслом!» и т.п. — он абсолютно уверен в том, что тот и впрямь поставит воду, протрет ложки и подойдет, и наказ его реализуется, и слово его непременно станет сатьей. В то время как от того же Девадатты можно ждать всякого, и такая неопределенность, грозящая тем, что говоренное слово может пропасть попусту и не найти себе опору в действительности, обернувшись выкидышем-анритой, вызывает упреждающее стремление защитить *себя* от этого тем или иным способом, заранее покрыв возможную недостачу.

Приведенные тексты, пытающиеся различными средствами разрешить коллизию между требованиями обряда и обыденной жизни, дают

---

<sup>55</sup> Ср. ШБр I.3.2.17. Кстати сказать, в упомянутом выше эпизоде с молчалиником Видегхой Матхавой, который вынашивал во рту Агни Вайшванару, его домашнему жрецу после нескольких неудачных попыток удалось-таки разговорить его, выманив Агни с помощью рича, содержащего слово «масло» (ШБр I.4.1.10–13, 18–20).



нам ясно понять и живо представить, что имели в виду ритуалисты, употребляя «сатъя» и «анрита» в данном контексте. В пределах собственной им логики рассуждений, которой мы пытались по возможности следовать, предписания, аналогичные тому, что изложено в ШБр I.1.1.5, требовали (повторю еще раз, но теперь уже с полной уверенностью) лишь одного — чтобы стороннее яджне «человечье» слово так и осталось сторонним ей, а вся речевая практика участников обряда была бы целиком сведена к произнесению мантр. Но поскольку «мантра» и «яджна» в пределах все той же логики оказывались, в конечном счете, синонимами, принятие жертвователем обета держаться далее сатъя означало провозглашение им своей решимости совершить обряд почитания богов и более ничего — ничего из того, что подразумевало бы наше «держаться истины».

### ЧТО ЗНАЧИТ «СТАНОВИТЬСЯ СУЩИМ» (ВНŪ)

Каких-либо сомнений в том, что «сатъя» и «анрита» в их ситуационно-индикативном значении отсылают здесь именно к мантре и противостоящему мирскому слову, теперь, на мой взгляд, быть уже просто не может. Но само их появление, да еще в маркированном месте — в самом начале первой брахманы «Шатапатхи» — крайне примечательно. Оно сразу же переводило весь последующий разговор в высший регистр — на уровень предельного смысла культуры. Оно сразу же указывало на то, что с точки зрения упорядоченного, а потому и добротного сущего (*sat*) — ведь другим, не упорядоченным, не добротным и соответственно не нагруженным положительными коннотациями, это сущее не могло даже помыслиться<sup>56</sup> — яджна, о которой пойдет дальше речь, и есть искомая сатъя (*sat-ya*), т.е. то, что непременно сбывается, что с необходимостью станет сущим (*sat*). А сатъя, в свою

<sup>56</sup> Положим, слово *pātra* («горшок») в своей сильной смысловой позиции уже само по себе, обходясь без каких бы то ни было дополнительных определений, отсылало именно к идее сущего горшка, т.е. горшка настоящего и добротного, а вспомогательных грамматических маркеров (в данном случае наречия-префикса *apa-*) требовала лишь идея несущего, т.е. недоброкачественного, непригодного к употреблению и тем самым ненастоящего горшка (*apa-pātra*). Ср. наблюдения С.Л. Невелевой над языком эпической поэзии, согласно которым «маркированными соответствующими грамматическими средствами (прилагательными, частицами) оказываются отрицательные понятия»; отсутствие таковых при положительных понятиях «восстанавливается логически», причем «их однозначный смысл не только положителен, но и соответствует высокой степени признака» (Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987, с. 705, примеч. 14 (Памятники письменности Востока. LXXX)).

очередь, и есть по преимуществу яджна, благодаря которой желание жертвователя сбывается (*satyo bhavati*) и сущее (*sat*) являет себя очевиднейшим образом: в виде полного срока его жизни, идущего вовремя для него дождя, изобилия у него еды, скота, потомства и т.п. Анрита же (*an-ṛta*), напротив, есть отрицание (*an-*) заведенного (*ṛta*) порядка вещей и, следовательно, яджны, с помощью которой этот порядок установили когда-то боги и неизменно отстаивали потом в постоянной борьбе с асурами.

Таким образом, в своем обрядовом значении те же «сатья» и «анрита» отсылали уже не просто к мантре и противостоящему ей мирскому слову, а непосредственно к самой бытийной основе яджны. Подчиняясь этому импульсу и привычно отступая в поисках опоры во время оно, ритуалистическая мысль не могла в конце концов не столкнуться с вопросом об исходном состоянии мира, когда еще не было в нем порядка, а столкнувшись, не могла не дать ответа вроде того, что предложила «Шатапатха-брахмана», связав, в частности, преодоление изначального хаоса с последовательным разведением сатьи и анриты и закреплением их за богами и асурами соответственно:

«Вступили боги и асуры, два порождения Праджapati, в отцово наследство — из речи, из сатьи и анриты, и именно и из сатьи и из анриты. Говорили они сатью, и те и другие, и анриту — и те и другие.

Боги оставили анриту — держались они сатьи, а вот асуры оставили сатью и держались анриты.

Та сатья, что была у асуров, увидела это (и сказала): „Поистине, боги, оставив анриту, стали держаться сатьи. Пойду-ка я туда!“ Пошла эта (половина сатьи) к богам.

Та анрита, что была у богов, увидела это (и сказала): „Поистине, асуры, оставив сатью, стали держаться анриты. Пойду-ка я туда!“ Пошла эта (половина анриты) к асурам.

Теперь боги говорили всю сатью, асуры — всю анриту. Боги — те говорили, прилепившись к сатье. Были они вроде бы последними из мужей<sup>57</sup>, последними из неимущих. Поэтому и теперь, кто говорит, прилепившись к сатье, вроде бы и становится последним из мужей, последним из неимущих, но, в конце концов, именно он и становится сущим (*bhū*). Ведь боги, в конце концов, и в самом деле стали сущими.

---

<sup>57</sup> последними из мужей (*aisavītarāḥ*) — Перевод условен. Из всех предложенных интерпретаций *aisavīra* (см. Macdonell A A, Keith A B Vedic Index of Names and Subjects Vol I Varanasi, 1958, с. 123) ясно одно, что *aisa* придает всему сложному слову уничижительное значение (у Эггелинга «very contemptible»)

А вот асуры говорили, прилепившись к анрите. (Привлекая к себе скот), красовались они, как соль<sup>58</sup>, и были вроде бы и имущими. Поэтому и теперь, кто говорит, прилепившись к анрите, красуется, (привлекая скот к себе), как соль, вроде бы и имущим становится, но в конце концов он только ничтожится (*parā-bhū*). Ведь асуры в конце концов и в самом деле ничтожились.

Так вот, эта сатья — то же, что и тройственное знание (*trayī vidyā*). Боги сказали: „Да сотворим мы эту сатью, совершив яджну!“» (ШБр IX.5.1.12–18).

Все, как мы видим, начинается здесь с дифференциации речи — с ее распада на сатью и анриту. Но сатья, согласно приведенному тексту (и, добавим, согласно нашему ее пониманию), не что иное, как «тройственное знание», т.е. все те же ричи, яджусы и саманы, или, говоря иначе, все те же мантры по преимуществу. Их произнесение подразумевает сотворение яджны-сатьи, а поскольку сатья противопоставлена «непорядочной» анрите, то и наведение порядка в мире. Следствием дифференциации речи стало возникновение двух взаимоисключающих и противостоящих друг другу состояний — божеского и асурического, соотносимых в тексте с глаголами *bhū* («становиться») и *parā-bhū* («становиться далеким», «исчезать», «приходить в упадок»).

В данном случае мы сталкиваемся с относительно редким для «Шатапатха-брахманы» узусом *bhū* не в качестве связки, а по линии его глубинного значения (в предложенном переводе — «становиться сущим»<sup>59</sup>), которое с необходимостью актуализируется при его столкновении с антонимичным *parā-bhū*, сопряженным, в свою очередь, с негативными мотивами и прежде всего — с нанесением ущерба яджне<sup>60</sup>. Оно прямо указывает на то, что значит в данной культуре «становиться сущим» в полном смысле этого слова. Прежде всего это значит становиться самодостаточным и ни от кого не зависящим<sup>61</sup> собственником (*svāmin*) вообще, но в первую очередь — именно яджны, быть хозяином (*pati*) яджны, т.е. жертвователем, по велению которого она безоговорочно совершается жрецами и в результате чего он сам на своей яджне оказывается самосущим (*ṣvayambhu*) Праджапати (ср. ШБр I.6.1.20).

«Становиться сущим» на уровне предельного смысла культуры, когда «яджна» играет роль ее семантического ядра, по самой своей сути

<sup>58</sup> (Привлекая к себе скот), красовались они, как соль (*ūsa iva pīṇiṇi*) — у Эггеллинга: «throve even as salt soil»

<sup>59</sup> Для подобного перевода *bhū* ср. примеч. 56

<sup>60</sup> Ср. сцепление данного мотива с *parā-bhū* в ШБр I 4 1 40 «Хотели было асуры-ракшасы навредить богам, жертвовавшим жертвой. Навредить-то они хотели, да не смогли навредить, (прицепившись к ней), — вот и ничтожились (*parā-bhū*)»

<sup>61</sup> Ср. ниже смысл оборота *ātmanā bhavati*

должно было коррелировать в сознании с идеей жертвоприношения, с пребыванием на месте почитания богов (*devayajana*) и, наконец, с приобщением благодаря этому к добропорядочному и добротному сущему, являющему себя на земле в виде полного срока жизни жертвователя, наличия у него многочисленного потомства, скота и т.п. «Стать сущим» в полном смысле этого слова значило стать, как боги, сатьей, творить сатью-яджну, утверждать через нее присущую миру благодатность для жертвователя, но одновременно и лишать асурическое, не-сущее, начало какого бы то ни было места в мире, какой бы то ни было возможности случиться в нем — причем как во временном аспекте<sup>62</sup>, так и в пространственном<sup>63</sup>.

Семантическое поле *parā-bhū*, антонима *bhū*, также выстраивается в его отношении к «яджне». «Ничтожиться» — значит не иметь места в трех мирах, не быть сопричастным яджне<sup>64</sup>, вредить, как вредят ей

---

<sup>62</sup> Ср. постоянно звучащую в «Шатапатха-брахмане» тему: с помощью яджны боги завоевывают год (времена года, месяцы, темную и светлую их половину, дни и ночи) и тем самым лишают асуров-соперников в нем (в них) доли (I.5.3.3; I.5.3.9–13; I.7.2.22–24 и т.д.).

<sup>63</sup> Чаше всего это выражается в мотивах изгнания асуров за пределы трех миров, лишения соперников богов доли в них и т.п. Чтобы воспрепятствовать выходу асуров из небытия, боги, согласно «Шатапатха-брахмане», прижимают их сверху тремя мирами и на всякий случай «еще тем, что четвертое помимо этих миров» (I.2.4.13), хотя уже и об этом четвертом нельзя с уверенностью сказать, есть ли оно или нет (I.2.4.21). В качестве примера можно привести еще одно место из «Шатапатхи», где самым естественным образом совмещаются уже оба указанных аспекта. Цитируемый далее текст имеет своей целью объяснить, почему хотар при произнесении «разжигающих» ричей должен, не переводя дыхания, трижды повторить первый из них и трижды последний: «Не переводя дыхания, пусть трижды повторяет первый (рич), трижды — последний. Поистине, миров этих — три. Это именно эти миры он тем самым тклет вместе, эти миры вызывает для себя. И три дыхания в человеке. Это (трехчастное) дыхание он тем самым и вкладывает в этого (жертвователя) сотканным без разрывов...

Их он подлинно произносит сотканными без разрывов. Дни и ночи года он тем самым тклет вместе, и, сотканные вместе, эти дни и ночи года протекают (у жертвователя) без разрывов. А вот (его) врагу-ненавистнику он теперь не оставляет места рядом (*napasthānaṁ karoti*). Он же оставит (ему) рядом место, если будет произносить (ричи) несотканными. Поэтому он и произносит (их) сотканными без разрывов». (ШБр I.3.5.13, 16)

Хотя здесь асуры прямо не упомянуты, необходимо учесть, что в «Шатапатха-брахмане» «враг-ненавистник» жертвователя всегда как бы принадлежит именно их роду-племени.

<sup>64</sup> Ср. оппозицию «причастность яджне»–«ничтожность» в ШБр I.5.2.3–4, где к мантре хотара: «Восхвалим богов, достойных восхвалений! Поклонимся достойным поклонений! Принесем жертвы достойным жертв!» — составителем «Шатапатхи» прилагается следующий комментарий: «Поистине, достойные восхвалений — это люди, достойные поклонений — предки, достойные жертв — боги.

Поистине, те создания, которые вслед за ними не приобщаются к яджне (*yajñe ananvābhaktāḥ*), подлинно ничтожатся (*parābhūtāḥ*). (Говоря) именно так, он теперь при-

асуры в своих непрерывных попытках хоть каким-то боком прицепиться к ней (ср. ШБр I.2.1.6; I.4.4.8; I.6.1.11–12,15 и т.д.), и, конечно же, говоря анриту, давать возможность случиться не-сущему (*a-sat*), выпуская на волю смердящее асурическое начало «из слепой темноты, где нет совсем огня»<sup>65</sup>.

Вот в этом смысловом контексте проведенное выше сближение смердящего анритой человека (ШБр I.1.1.1) со смердящим небытием Вритрой (ШБр I.1.3.4–5) представляется, на мой взгляд, вполне оправданным — тем более что антонимичная анрите сатья проявляет себя именно в том, что воды на земле текут<sup>66</sup>, а образ воплощающего анриту Вритры уже со времен Ригведы как раз и ассоциируется с силой, препятствующей течению вод и тем самым жизни. В том же смысловом контексте ключевая для понимания первой брахманы фраза *tena pūtir antarataḥ*, с которой мы начали наш разговор, оказывается одновременно ключевой для понимания всего своеобразия той перспективы, в которой виделись предельные возможности открывающегося перед человеком экзистенциального выбора.

Неприкаянно бродя между небом и землей по промежуточному миру (*antarikṣa*) — о котором «Шатапатха-брахмана» не преминет упомянуть, что он как промежуточный и названия-то своего собственного не имеет (ср. ШБр I.4.1.26) — человек, будучи «неукорененным и обрубленным с обеих сторон» (ср. ШБр I.1.2.4), может плодить вслед за асурами одну лишь «непорядочную» анриту и продолжать ничтожиться или же, напротив, неустанно повторяя сатью (в момент совершения яджны, во время изустной передачи Вед ученику, при повторении их про себя (*svādhyāya*) и т.п.), укореняться в истинно сущем, утверждать вслед за богами благодатный для себя порядок в мире, а после кончины отправиться к ним на небо. Но это, по-моему, уже совсем другая жизненная история — совсем отличная от той, которая слышится нам за «сатей» и «анритой», когда исследователи толкуют их здесь в качестве нашей «истины» и нашей «лжи», встраивая их тем самым в кон-

---

общает к яджне те здешние создания, которые могут не впасть в ничтожество: скот — вслед за людьми, вслед за богами — птицы, травы и деревья. Вот так все что ни есть здесь такого становится причастным яджне».

<sup>65</sup> Именно так, апофатически, ШБр I.9.2.35 характеризует местопребывание асуров, предписывая выбрасывать им мякину от жертвенного зерна «под самый низ шкуры черной антилопы».

<sup>66</sup> Ср. ШБр VII.4.1.6, где после рассказа о том, как боги, спев саман, начинающийся со слова «сатья», стали сами сатей, а сатья обернулась ими, в продолжение этой темы говорится: «Так вот, эта сатья — то же, что и воды. Ведь воды и в самом деле сатья. Поэтому и говорят: „Сатья проявляет себя в том, что воды текут (*vena āro yanti tat satyasya rūpaṁ*)“». Именно воды сотворили (боги) прежде всего здешнего. Поэтому только когда воды текут, и возникает здесь все что ни есть из здешнего».

текст опять же нашей культуры со своими собственными представлениями о сакральном, сущем, истинном и т.п.

## ОТ САМХИТ К БРАХМАНАМ

Начав свою вступительную статью с конкретного анализа ряда семантических полей, я отступил от более, казалось бы, естественного порядка изложения — идти от общего (как обычно понимают это) к частному. В соответствии с ним надо было бы, положим, непременно предупредить читателя о том, что текст «Шатапатха-брахманы», («Брахмана ста путей»), состоящий из 14 книг и 100 глав, принадлежит ритуалистической школе Белой Яджурведы, к которой помимо него относятся хорошо известная нашему читателю по переводу А.Я. Сыркина «Брихадараньяка-упанишада», являвшаяся продолжением и завершением «Шатапатхи», а также основной «школьный» текст этой традиции — «Ваджасанейи-самхита», представлявшая в своей основе (книги I–XVIII) строго упорядоченное собрание яджусов. Надо было бы сказать, что каждый из этих текстов бытовал в двух рецензиях — *Канвия* и *Мадхьяндина*; что за время составления «Шатапатха-брахманы» с известной долей условности — оговорка эта оправдана, впрочем, относительно всего, что касается ведийской хронологии — принимается обычно 600 г. до н.э.; что этой же школе, но уже за пределами корпуса собственно ведийской литературы, принадлежит также «Катьяяна-шраутасутра», содержащая описание предметно-действенной стороны жертвоприношения, за которую основную ответственность нес жрец-адхварью, и «Параскара-грихьясутра», посвященная уже домашним обрядам. Надо было бы также сказать, что школьная традиция Белой Яджурведы в целом более поздняя, чем близкая ей по содержанию традиция Черной Яджурведы, и что тексты ее в жанровом отношении имеют наиболее законченные и совершенные формы.

Оставаясь в кругу проблем, характерных для чисто традиционного источниковедения, еще много чего можно было бы сказать в связи с этим и полезного и интересного. Но разве сведения эти — чрезвычайно важные для специалиста, хотя, по-моему, имеющие и для него внешне «рамочный» и вспомогательный характер, — разве они, взятые сами по себе, в состоянии способствовать пониманию внутренней логики жанрового развития брахманической прозы? Разве их изложение может заменить собой выявление этой логики, за которой, как можно заранее полагать, наверняка скрывались очень существенные изменения в мотивации творцов ритуалистических текстов? И разве не показательно, что в упомянутом выше обзоре ведийской литературы

такого выдающегося санскритолога-эрудита, как Я. Гонда, о ней, в сущности, не сказано ни слова?

Пришла пора взглянуть на эту проблему не с точки зрения текстов, возникавших как бы сами собой и плавно сменявших друг друга с течением времени, а прежде всего с точки зрения стоявшей за ними и порождавшей их человеческой реальности. Поэтому я и начал свое вступление к переводу «Шатапатха-брахманы» именно так, как начал, — с анализа присущей поздневедийскому ритуалисту чрезвычайно своеобразной в содержательном отношении системы ожиданий, резко отличной от нашей. Имея *яджну* в качестве семантического ядра, она властно управляла вниманием ритуалиста, структурировала всю его мысль и, в конечном счете, отвечала за то, что именно оказывалось для него убедительным объяснением и чему мы — в силу наличия у нас принципиально иной системы ожиданий — просто не можем не отказать в этом статусе, тут же заводя разговор об архаичности, несовременности его мышления и т.п., упуская при этом из виду, что наша собственная мысль, уж в этой-то части по крайней мере, архаична ничуть не в меньшей степени, поскольку и она всегда имеет в качестве своей предпосылки определенные беспредпосылочные ожидания — только другого в содержательном отношении рода<sup>67</sup>. Вот и посмотрим теперь, как в этой перспективе будет вырисовываться вопрос о жанровом своеобразии брахманической прозы и логике ее развития, определившей в конечном итоге переход ритуалиста от составления *самхит* к составлению *брахман*.

Практически все индологи сходятся на том, что целью создателей *брахман* было не столько систематическое описание торжественного обряда почитания богов, сколько его комментирование и объяснение<sup>68</sup>. Вполне допускаю, однако, что исследователи могут даже и не

---

<sup>67</sup> Для многих из нас, положим, самым убедительным научным объяснением мира оказывается его математическое представление. И этот наш «пред-рассудок», эта наша изначальная готовность воспринимать природу наподобие книги, писанной языком математики, предшествует нашей же собственной мысли — как принципиальная возможность ее, как бессознательная ее предпосылка, как ярчайшее проявление того факта, что уже с греческой античности и христианского средневековья само число, ожидая и предполагая понятия логоса и рации (причем с очень большой степенью вероятности) и входя таким образом в семантическое ядро европейской культуры, имело выраженный онтологический характер; о «математических пред-рассудках» европейской культуры см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект, с. 305–312.

<sup>68</sup> Исключением здесь, насколько я знаю, является монография В.С. Семенцова (Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы), в которой автор попытался радикально пересмотреть традиционную трактовку брахманической прозы. Следует, однако, отметить, что предложенная им концепция «ритуального символизма», отрицающая наличие в *брахманах* объяснительных пассажей и трактующая их

подозревать, до какой степени они правы, делая в данном случае особый акцент на истолковании обряда. Мое предположение основано на том, что индикативное значение «описания» и «объяснения» остается при этом совершенно непроясненным, а подобная непроясненность изначально чревата тем, что при разнесении брахманического текста по соответствующим рубрикам мы, вероятнее всего, будем опять произвольно руководствоваться спонтанными, житейскими, понятиями собственной культуры, решительно расходясь тогда с самосознанием древнеиндийской ритуалистической традиции. А для нее содержание такого текста сводилось к мантрам и брахманам, причем под последними, что особенно важно здесь подчеркнуть, понимались одновременно такие, казалось бы, разнородные составляющие, как толкование обряда и попавшие бы у нас несомненно в разряд описаний правила его исполнения<sup>69</sup>.

Естественно возникает вопрос — так что же это за описание, если для ритуалиста оно в каком-то смысле оказывалось сродни объяснению? Чтобы покончить с этим крайне двусмысленным положением, в котором мы пребываем, продолжая оперировать нашим межеумочным «описанием», позволю себе сопоставить вкратце два текста Белой Яджурведы — «Ваджасаней-самхиту» и «Шатапатха-брахману», держа при этом в уме, что для ритуалиста проблема соответствия слова и дела выстраивалась противно всем нашим ожиданиям. Повторю еще раз, не слово мантры должно было соответствовать обрядовому делу (*karman*), чтобы иметь отношение к сущему, а наоборот, обрядовое дело должно было соответствовать слову мантры, образуя для нее опору в этом мире и низводя таким образом заключенную в ней благодатную силу, именуемую брахмой (*bráhmaṇ*, п.), на землю — в семью конкретного жертвователя. Само Священное Слово, будучи словом Веды, было «истинным» само по себе, помимо всех его земных проекций.

Итак, принято говорить, что содержание «Ваджасанейи-самхиты», если отвлечься от ее заключительных, более поздних книг, представ-

---

в качестве своеобразных наставлений по медитации, настолько произвольна, а факты, приводимые в ее подтверждение, настолько избирательны и несистемны, что впечатление убедительности она может произвести лишь на неспециалиста. Трудно сказать, какие более весомые аргументы в ее пользу смог бы привести рано ушедший из жизни В.С. Семенов, но, по крайней мере в том виде, как она представлена в монографии, она просто не соответствует текстам, в чем читатель может легко убедиться сам даже при беглом ознакомлении с предлагаемым мной переводом.

<sup>69</sup> Ср. АпШС XXIV.1.30–34: «Мантры и брахманы — установления яджны. Имя веда приложимо и к мантрам, и к брахманам. Брахманы — предписания для обряда (*karman*). Остальные брахманы — это (его) истолкование (*arthavada*), порицание, прославление, примеры и прошлая практика».



ляет собой собрание литургических формул, расположенных в порядке их произнесения во время жертвоприношения. Не принято, однако, говорить, что устроенное таким образом собрание мантр и есть самое прямое и очевидное описание яджны, и причем именно в том ракурсе, в каком воспринимали ее ритуалисты, постоянно отождествлявшие этот торжественный обряд почитания богов со Священным Словом.

Принято также считать, что содержание «Шатапатха-брахманы» распадается на изложение мантр, описание предметных действий, совершаемых в основном жрецом адхварью, и, наконец, на объяснения скрытого смысла как тех, так и других. Не принято, однако, считать, что «Шатапатха-брахмана», по крайней мере в древнейшей ее части (согласно принятому в литературе мнению — книги I–IX), есть в сущности один большой комментарий к древнейшей же части «Ваджасанейи-самхиты» (книги I–XVIII), ориентированный так или иначе на изложенные в ней мантры. Характеристика эта приложима, как мне представляется, не только к тем частям текста «Шатапатхи», которые (в полном согласии с самой ритуалистической традицией) справедливо считаются исследователями смысловым комментарием, но также и к тем, которые (уже вопреки той же традиции) обычно рассматриваются в качестве самостоятельного описания обрядовых действий.

Все, на мой взгляд, говорит о том, что описание предметно-действенной стороны обряда еще не составляло здесь отдельной задачи и, сохраняя вторичный, вспомогательный характер, позволяло прежде всего уточнить время и место произнесения той или иной мантры. Более того, складывается впечатление, что в тенденции полнота описания напрямую зависела здесь от того, в какой мере исчерпывающее толкование мантры предполагало экспликацию уместного для нее «рукотворного» контекста. А исчерпывающим оно становилось ровно в тот момент, когда изначально присущая мантре природа сатьи начинала заявлять о себе очевиднейшим на месте жертвоприношения образом, и, в частности, тогда, когда ее слова находили себе реальную опору в обрядовом действе того или иного жреца, не оборачиваясь тем самым выкидышем-анритой со всеми вытекавшими отсюда негативными последствиями для жертвователя.

Без этих оговорок согласиться с приведенным выше определением брахманической прозы было бы крайне трудно, поскольку ее тексты, как в этом может убедиться сам читатель, нередко содержат довольно объемное и последовательное изложение некоторых обрядовых норм, что менее всего отвечает нашему пониманию объяснения. Разумеется, попадая отскоком в поле зрения ритуалиста, эти нормы также становились предметом заботливого истолкования. Показательно, однако, что при этом оно чаще всего сводилось к выявлению связи (*bandhu*)

между обрядовым действием и все тем же Священным Словом литургической формулы<sup>70</sup>

Таким образом, если «Ваджасанейи-самхита», будучи собранием мантр — те Ведой по преимуществу в школьной традиции Белой Яджурведы, — уже изначально заключала в себе присущую им благодатную силу, именуемую *брахмой*, то «Шатапатха-брахмана» имела отношение к этой силе лишь опосредованно, во вторую очередь. Это непосредственно вытекает из самого ее названия, содержащего слово *brāhmaṇa*, которое самой своей внутренней формой отсылает к нечто такому, что имеет касательство к браhme (*brāhman*, п.) Касательство же к браhme «Шатапатха-брахмана» действительно имела и имела постольку, поскольку тоже приводила мантры — но только для того, чтобы приступить к их последующему (часто пословному) комментированию.

То же, что обычно принимается исследователями за описание предметно-действенной стороны обряда (*karman*), входило в нее лишь в качестве необходимого момента этого толкования и не имело самостоятельного значения. Такого рода описания преследовали вполне определенную цель — показать при каких условиях имманентно присущая мантре сила браhme может быть спроецирована на жертвователя, так чтобы, с одной стороны, обеспечить ему добротное существование в этом мире, а с другой — сотворив ему новый атман из ричей, яджусов и саманов, открыть перед ним дорогу на небо<sup>71</sup>.

Тем самым «Шатапатха-брахмана» вплотную подводила ритуалиста к тематике, которая в большей степени ассоциируется у нас с жанром *упанишад*, хотя в действительности актуальность ее в полной мере дала о себе знать уже в поздних книгах нашего текста (начиная примерно с десятой). Но одновременно с этим «Шатапатха», четко обо-

---

<sup>70</sup> Вообще говоря, изложение и раскрытие связей (*bandhu*) между различными составляющими яджны являлось одним из основных приемов, к которым прибегал ритуалист при толковании того или иного факта жертвенного мира, подробнее о *bandhu* как «техническом» термине брахманической прозы см. Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии М., 1991, с. 76–79

<sup>71</sup> Здесь уместно заметить, что одно из самых значимых для упанишад «отождествлений» — атмана с браhme, в котором обычно видят плод напряженной работы метафизической мысли и прямо-таки вершину ее, является в действительности фразой, спонтанно и без всякой задумчивости рождавшейся в той системы ожиданий, где понятия самости, яджны, веды и браhme образовали единый семантический пучок онтологического в содержательном отношении характера. Смысл ее как раз и состоял в том, что новый атман жертвователя в случае успеха яджны будут образовывать именно мантры, те ричи, саманы и яджусы, или, иначе говоря, Веды, или, что то же, браhma. И уже совсем другое дело, как это спонтанно рождавшееся исходное «отождествление» (эта предшествующая мысли данность) стало трактоваться в дальнейшем с течением времени (об этом см. ниже)

значив лакуны, образовавшиеся в результате своеобразного и избирательного ее подхода к предметно-действенной стороне яджны, сформировала все необходимые предпосылки для того, чтобы эта «руководящая» составляющая обряда (*karman*) смогла впервые превратиться в объект последовательного и систематического нормативного описания, что, собственно говоря, мы и имеем в «Катьяяна-шраутасутре» в самом чистом виде, незамутненным каким-либо цитированием мантр *самхиты*<sup>72</sup>

В заключение остается только добавить, что наши наблюдения могут быть не бесполезны для прояснения внутренней логики (подчеркиваю, логики — не истории!) развития не только школьной традиции Белой Яджурведы, но и всей брахманической прозы в целом. Надежда эта подкрепляется двумя обстоятельствами. во-первых, именно яджурведическая традиция была среди прочих наиболее, по наблюдению Л. Рену, продуктивной в жанровом отношении<sup>73</sup>, и во-вторых, что признается уже всеми исследователями, именно традиция Белой Яджурведы дала наиболее совершенные и законченные в том же самом отношении образцы школьных текстов, явив собой закономерный итог почти пятивековой работы ритуалистической мысли.

## О ПОНЯТИИ ĀTMAN («САМ»)

В отличие от текстов *брахман*, которые при проецировании в европейскую систему ожиданий никогда не находили в ней сколько-нибудь положительного отклика и в силу этого неизменно привлекали внимание лишь очень ограниченного круга специалистов-ведологов с их предельно ограниченными, «специальными», так сказать, интересами, *упанишады*, напротив, уже давно вызывают и продолжают вызывать до сих пор неизбывный и непреходящий интерес у самой широкой публики. Предоставляя европейскому читателю прямо-таки завораживающие возможности для вчитывания в них своих собственных мыслей, понятий, образов и т.п. — подчас в совершенно новом и неожиданном их сцеплении, — они нередко позволяли ему увидеть в себе и своей культуре нечто такое, о чем он и не подозревал до этого

---

<sup>72</sup> К соответствующим мантрам «Катьяяна-шраутасутра» только отсылает, приводя лишь первые их слова, но именно поэтому она как не имеющая непосредственного отношения к полноценному Слову и выводилась традицией за пределы корпуса собственно ведийских текстов

<sup>73</sup> О решающей роли яджурведической традиции в становлении классических образцов брахманической прозы и литературы шраутасутр см. *Renou L.* Les écoles védiques et la formation du Veda P, 1947 (Cahiers de la Société Asiatique № 9), с 8–9, 209–210

вовсе, хотя это *нечто*, опосредованное к тому же переводами, могло иметь на деле самое приблизительное отношение к скрывающейся за текстами собственно поздневедийской человеческой реальности.

Разумеется, ничего плохого в таком, условно говоря, присваивающем прочтении *упанишад* вовсе нет. Ведь именно так, как правило, со всеми неизбежными потерями и приобретениями, и протекает обычно стихийный процесс так называемого «взаимодействия и обогащения культур», когда транслируемый текст, возникший в одной системе ожиданий, проецируется совсем в другую, где он, естественно, начинает и значить совсем не то и расцениваться часто совсем иначе, чем он расценивался в исходной для него культурной традиции. И с этим, видимо, надо просто смириться. Беда, однако, начинается в том случае, когда аналогичным, т.е. столь же произвольным образом, начинают вести себя уже сами исследователи в рамках своего научного опыта, настаивая, положим, в силу все того же спонтанного неприятия текстов *брахман* (и, добавлю, именно ради оправдания этого своего неприятия) на решительном противостоянии *упанишад* (находящихся в них, напротив, самый «теплый и дружественный прием») всей предшествующей ритуалистической текстовой традиции, на абсолютной новизне их учений, на возвышенно-философском характере последних и т.п.

Наиболее вероятное объяснение всем этим и подобным им утверждениям следует, очевидно, искать — помимо отмеченных выше культурных «пред-рассудков», бороться с которыми со стороны просто бесполезно, бессмысленно, а по-человечески, и даже как-то неловко<sup>74</sup>, — в сохранившейся по сию пору определенной закрытости и непроясненности как внутренней логики развертывания брахманического текста, за которой стояла исключительно своеобразная система ожиданий, сложившаяся в ходе нормативного описания яджны, так

---

<sup>74</sup> Говоря здесь о культурных «пред-рассудках» (преодоление которых, замечу в скобках, всегда должно оставаться сугубо личным делом самого исследователя), я имею в виду те ожидания, которые, являясь общим достоянием потенциального текста его культуры, неизменно предшествуют любой состоявшейся в нем мысли — в качестве чистой ее интенции. Более чем вероятно, что такого рода ожидания, формирующиеся за пределами профессиональной деятельности гуманитария, будут существенным образом сказываться (притом — помимо всякой воли) как на общем ходе его рассуждений в рамках научного опыта, так и на самой предметной направленности последнего (об этом см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психологический аспект, с. 312–319). В нашем конкретном случае, когда разговор идет об изучении брахманической прозы, весьма показательными в этом отношении представляются уже даже простые библиографические данные по поздневедийскому периоду: если количество монографий, специально посвященных *упанишад*ам, исчисляется многими и многими десятками, то в случае с *брахманами* — как это ни странно, учитывая их основополагающую роль в формировании древнеиндийской культуры, — вполне можно обойтись пальцами двух рук.

и внутренней логики его жанровой эволюции, обусловленной довольно существенной трансформацией этой самой системы в конце поздневедийского периода. И вот именно ради этого — только для того, чтобы наметить хотя бы самым предварительным образом общие контуры проблемы, связанной с эволюцией брахманического текста и с выявлением тех внутренних мотивов, которые могли в принципе нести ответственность за появление и последующее обособление первых текстов упанишадского толка, — имеет, я думаю, смысл вновь начать с поздневедийской системы ожиданий, правда теперь уже в большей степени сконцентрировав свое внимание на динамических ее аспектах.

Сразу же подчеркну, что в методологическом отношении рассмотрение проблемы генезиса *упанишад* в перспективе потенциального текста представляет собой решительный разрыв не только со сторонниками абсолютной оригинальности *упанишад* (Ф. Макс-Мюллер, П. Дейссен, С. Радхакришнан и др.), но также и с теми их оппонентами, которые, совершенно справедливо настаивая на несомненной преемственности в развитии брахманической прозы, вместе с тем слишком односторонне и прямолинейно сводили все дело к постепенному и спонтанному развитию идей, и конкретнее — к прогрессирующему (а в оценочном плане и, как правило, к «прогрессивному») их очищению от ритуалистического духа<sup>75</sup>. С общеметодологической точки зрения подобную трактовку развития текстовой деятельности — особенно с учетом того, что говорилось ранее о потенциальном тексте как о факторе, определяющем основные познавательные интенции культуры, — едва ли можно признать исчерпывающей или хотя бы глубокой. Ведь у нас как-никак получается, что состоявшиеся и изреченные идеи это лишь узоры — если перефразировать известное выражение В.Э. Мейерхольда — по канве потенциального текста. И вот именно по причине этого «поверхностного» и «неавтономного» статуса объективированных в реальном тексте идей, всегда предполагающих под собой ту или иную «канву», как раз с анализа последней мы и начнем наш разговор, сосредоточившись прежде всего на одном понятии, без которого просто невозможно представить себе ни одно учение *упанишад*. Речь, разумеется, пойдет о понятии атман, и точнее — об одном из его аспектов, социальном по своей сути, который, насколько мне известно, никогда не оказывался до сих пор в поле зрения исследователей.

В свое время Л. Рену уже обращал внимание на один чрезвычайно важный в этом отношении лингвистический факт. По его наблюдениям, слово *ātman* — причем с самого начала, как оно засвидетельство-

---

<sup>75</sup> См., например, примечательный в этом отношении (но зато замечательный во многих других) фундаментальный труд Кейта: *Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925 (HOS. Vol. 31–32).*

вано в Ригведе, — способно было при случае отсылать к понятию «персона»<sup>76</sup>. С этим, в конечном счете, он связывал постепенно нарастающее употребление слова *ātman* в функции возвратного местоимения, которое, однако, и дальше, сохраняя присущее ему лексическое значение, всегда продолжало оставаться чем-то большим, чем чисто грамматическая форма<sup>77</sup>. Подводя итог своим замечкам касательно значения *ātman* в предшествующий *упанишадам* период, Л. Рену особо подчеркивал, что «*ātman* in the Brāhmaṇas is not at all unitary or simple notion. It is not the body, nor the person, nor the soul, nor the breath, but something participating in all these elements. It is something which completes a given element, as the whole completes the parts», — поясняя далее, что в отношении членов тела это будет туловище-остов, а в отношении всего тела субъекта — целое его osoby (the entire person) или по крайней мере то, что привносит в него жизнь или небесное, божественное начало<sup>78</sup>.

Наверное, ограничивая себя анализом чисто «лингвистической реальности», лучше и не сформулировать вкратце Grundbegriff слова *ātman*, с которым оно подошло к периоду *упанишад*. Однако если мы в своем стремлении к прояснению исследуемого понятия так и будем (вслед за французским исследователем) оставаться на этом строго (казалось бы) объективном уровне и не будем учитывать того, что сам-то Grundbegriff по необходимости формулируется здесь с помощью понятий, принадлежащих культуре исследователя, то всегда будет риск упустить что-то важное в нем. Ведь изначально нам никто не может дать никакой гарантии в том, что все опорные в смысловом отношении слова, входящие в приведенную выше формулировку Л. Рену, обладают вне зависимости от культурного контекста единой и неизменной общечеловеческой семантикой и нет вообще никакого смыслового зазора между нашими, положим, представлениями о той же целостности osoby и представлениями древнеиндийскими. Поэтому я и предлагаю сейчас посмотреть, как, согласно текстам брахманической прозы, обстояло дело с этой самой целостностью в поздневедийский период.

В связи с этим в центр нашего внимания должны бы сразу же попасть те окружающие *ātman* чрезвычайно своеобразные и чрезвычайно сильные «ожидания», которые косвенным и неявным образом, но тем не менее с исключительной настойчивостью отсылали брахманическую мысль не просто к особе или даже особе жертвователя-яджаманы (что в общем-то можно было бы заранее предположить, исходя из того, что семантическое ядро поздневедийского потенциального текста

---

<sup>76</sup> Renou L. On the Word ĀTMAN — Renou L. Choix d'Etudes Indiennes T II P, 1997, с 877

<sup>77</sup> Там же, с 880

<sup>78</sup> Там же, с 882

составляло понятие «яджна»), а к идее гораздо более конкретной и вроде бы совсем для нас приземленной — к идее верховенства жертвователя над своими сородичами. Наиболее показательным здесь является, на мой взгляд, устойчивый и постоянно воспроизводящийся в текстах *брахман* оборот *ātmanā bhavati*, характеризующий состояние жертвователя, который, добившись с помощью совершенной им яджны верховенства, заставляет своих соперников впасть в ничтожество подобно тому, как боги, предавшись когда-то яджне и достигнув с ее помощью неба, заставили в конце концов ничтожиться соперничавших с ними на земле сородичей-асуров<sup>79</sup>.

Насколько я могу судить, уточнение *ātmanā* при сказуемом *bhavati* вовсе не нейтрально в смысловом отношении, как это получилось в переводе Эггелинга: «he is himself victorious»<sup>80</sup>. Напротив, конкретизируя и выявляя присущую здесь глаголу *bhū* «положительную» семантику<sup>81</sup>, оно очевидным образом указывает на то, что именно данная культура понимает под безоговорочным условием добротного и полноценного существования человека в первую очередь, ставя при этом особое ударение на безусловной самодостаточности реально состоявшегося мужа-пуруши — на его ни от кого не зависящем самостоянии. Оборот *ātmanā bhavati*, будучи, по сути дела, синонимичным *svayam bhavati*<sup>82</sup>, означает, что жертвователь как хозяин (*pati*) яджны, исполняемой жрецами по его велению, представляя на ней в качестве главы семейства весь свой народ<sup>83</sup>, которым он благодаря совершаемому жертвоприношению буквально-таки прирастает (*vyrdhati*, ср. ШБр I.7.3 18), действительно становится сущим с помощью самого себя, т.е. существующим сам собой, сам себе хозяином. И как раз в этом-то смысле он и оказывается на своей яджне равнозначным самодостаточному Пуруше-Праджапати (ср. ШБр I 6.1 20), сущему в себе самом (*svayambhu*) уже по определению<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Для последующего изложения важно подчеркнуть, что как те, так и другие имеют своим отцом Яджну-Праджапати и поэтому в качестве несомненных патронимических сородичей регулярно маркируются в текстах *брахман* одним и тем же «фамильным» именем — Праджапатясеви (*prājāpatyāh*)

<sup>80</sup> Аналогичным образом у Кейта в «Айтарея-брахмане», ср., однако, у Дюмона в его переводе «Тайттирия-брахманы» — «he prospers in his own self», или «he prospers by himself»

<sup>81</sup> *bhū* — букв. «становиться», а в сильной смысловой позиции — «становиться сущим», «сбываться»

<sup>82</sup> Именно так глоссирует это сочетание Шадгурушиши в своем комментарии на АйтБр II 15

<sup>83</sup> «Народ» (*prajā*) в самом буквальном смысле этого слова, т.е. то, что народилось у этого жертвователя, включая сюда и людей и скот одновременно

<sup>84</sup> Ср. ШБр I 9 3 6. Стоит попутно отметить, что позднее точно так же, как и позднейший жертвователь, будет самобытствовать в дальнейшем и совершенный царь «Артахаштры», который благодаря следованию изложенным в ней правилам смог

Воспроизводя раз за разом оборот *ātmanā bhavati*, тексты *брахман* недвусмысленно свидетельствуют о том, что, по мысли их составителей, уже само совершение яджны утверждало жертвователя в этом его верховном качестве среди своих сородичей. Для них, зависящих от него и подчиненных ему, он как раз и был «сам» в смысле нашего «сам» в выражениях типа: «*Сам сказал!*», сопровождаемых указующим перстом на верх, на верховного «хозяина». Разумеется, совпадение понятия атмана с нашим «сам» только самое приблизительное и касается здесь лишь идеи верховенства, взятой в наиболее общем ее виде. Для выявления же особых и весьма специфических коннотаций слова *ātman* необходимо в данном случае учитывать, что в *брахманах* выражение идеи верховенства постоянно сопровождалось также регулярным использованием пищевого кода<sup>85</sup>, превращавшего жертвователя в поедателя (*attr*), а зависящее от него окружение в необходимую для него еду (*adya*).

Собственно говоря, одной из целей обряда и было установление подобного иерархического отношения. Ради этого, положим, адхварью нельзя было жертвовать упабхрит-ложкой<sup>86</sup> — иначе «здесьшний народ отложится (от поедателя-жертвователя) — не станет ни поедателя, ни поедаемого» (ШБр I.3.2.15); «чтобы разделить власть и люд», между бархисом, регулярно представляющим в обряде «поедаемый» народ, и укладываемой поверх бархиса прастарой, регулярно отождествляемой с новым, небесным (*daiva*), атманом жертвователя, прокладывались две соломинки-разделители (ШБр I.3.4.10); вознося джуху-ложку «как более превосходную» над упабхрит, адхварью тем самым «поедателя возносит над поедаемым» (ШБр I.5.3.20); набирая в джуху-ложку масла больше, чем в упабхрит, он вкладывает силу и мощь именно в поедателя (ШБр I.3.2.14); двигая джуху-ложку в восточном направлении и одновременно упабхрит в западном, «он вперед выдвигает поедателя, а поедаемого задвигает назад» (ШБр I.8.3.5) и т.п.

---

достичь аналогичного состояния, обозначаемого в тексте словом *ātmavattā* (ср. Вигасин А.А. «Артхашастра» и ритуалистика. — Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999, с. 41–42).

<sup>85</sup> Код, подчеркну особо, вполне естественный для поздневедийского потенциального текста, семантическое ядро которого образовало понятие яджны, подразумевающее, в частности, и жертвенную еду: ср. ШБр X.6.5.1 и примеч.

<sup>86</sup> Упабхрит-ложка (букв. «подносящая») постоянно соотносится в брахманических текстах с «поедаемым» соперником; на алтаре-веди она лежит непосредственно на расстеленной по нему траве (на бархисе), т.е. ниже джуху-ложки (букв. «наливающая»), которая как «более превосходная» лежит поверх бархиса на пучке травы (на прастаре, регулярно отождествляемой с атманом жертвователя) и, в свою очередь, соотносится с «поедателем»-жертвователем. О способе манипуляции ложками во время совершения возлияний в жертвенный огонь см. примеч. к ШБр I.3.2.2.



Совершение во время обряда всех этих и им подобных действий влечет за собой достижение жертвователем искомого состояния верховенства. Именно теперь он как раз и делается полноценным, не испытывающим нужду в еде поедателем, порождая необходимое для себя как поедателя поедаемое им свое соответствие, т.е. подчиняя себе окружение, без которого он сам и не *сам* вовсе, а так — нечто несостоятельное, несамодостаточное и, если использовать все тот же пищевой код, голодное<sup>87</sup>. Представляя на жертвоприношении весь свой народ (*prajā*) — и двуногий (*dvipād*) и четвероногий (*catuspād*), — жертвователем тем самым поглощает (*ad*) его, заставляет войти (*abhisamviṣ*, *prapad* и т.п.) в себя, в свой атман, и делает его действительно своим (*sva*), принадлежащим ему как неоспоримому хозяину (*pati*) и нарекаемым соответственно по его имени<sup>88</sup>. И только теперь он превращается для своего окружения в несомненного «сам», становясь для своего народа его атманом-прибежищем (*ayana*), или даже просто — атманом. И вот только теперь, достигнув положения *prajā-pati* за счет совмещения в себе двух противоположных, но тем не менее взаимно предполагающих друг друга начал — и поедающего (*attr*) и поедаемого (*adya*), — он действительно становится атманвином, т.е. обладателем атмана, уверенно заявляя о себе как о полноценно самобытствующей особе, не имеющей соперников среди своих и живущей предельно самостоятельной и вполне сытной (и в прямом и в переносном смысле) жизнью<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Ср. ШБр Х.6.5.1 и сл., где под именем Голода-Смерти в качестве творца всего здешнего мира выступает универсальный «Хозяин народа» — Праджapati, который, собственно говоря, и назван здесь Голодом-Смертью именно потому, что в «до-тварный» период по необходимости отсутствует деление на *prajā* и *pati*., т.е. на еду и ее поедателя, и употребление в силу этого его собственного имени Праджapati было бы в данном контексте совершеннейшей, так сказать, анритой (см. первое примеч. к Х.6.5.2).

<sup>88</sup> Замечу попутно, что «фамильное имя», производное от собственного имени главы семьи, уже самой своей внутренней формой всегда подразумевает концепт посесси-вности.

<sup>89</sup> Подробнее и предметнее по поводу значения слова *ātmanvin*, которое, вопреки сложившейся переводческой традиции, отнюдь не сводится к концепту воплощенности и подразумевает помимо этого достижение мужем-пурушей полной самостоятельности и автономности, см. перевод последнего раздела десятой книги (особенно ШБр Х.6.5.1–7) и соответствующие примечания к нему. В связи с особой актуальностью для поздневедийской мысли идеи самостояния человека весьма показательным представляется также настойчивое стремление ритуалистов представить дакшину (*dakṣiṇā*) не как плату жертвователя своим жрецам (ведь в таком случае последние уравнились бы с неавтономными и потому неполноценными в отношении яджны «нечистыми ремесленниками», ср. ШБр I.1.3.12), а как одну из важнейших составляющих яджны — как своеобразное жертвенное подношение, которое вслед за действительным подношением богам также идет на небо и ухватившись за которое гуськом возносятся

Нетрудно заметить, что возвратное местоимение *ātman* в своей наиболее сильной смысловой позиции, сохраняя в известной мере присущее ему лексическое значение, отсылало здесь не просто к нейтральной в оценочном плане и привычной нам особе-особи, а к двусоставной по своей сути «высокопоставленной особе» уже состоявшегося мужа-пуруши, который мог стать таковым лишь при условии подчинения и соответственно поглощения зависимых теперь от него сородичей. Наделяясь двойственной природой, его «высокопоставленная особа» начинала разом обнимать собой оба противоположных и взаимно предполагающих друг друга начала и поедающее — лежащее в пределах тела, и поедаемое — лежащее за его пределами. И уже следствием этого становилось то, что слово *ātman*, неразрывно связанное, как отмечал Л Рену, с общими представлениями о целостности персоны, приобретало в контексте разговора о поедателе и его еде еще одно дополнительное значение — значение совокупного тела<sup>90</sup>, в смысле вот этого двухчастного телесно-целостного новообразования, разросшегося у жертвователя за счет поглощения им своего народа в ходе совершения яджны<sup>91</sup>

---

следом и эти отправляющие жреческие функции «человеческие боги» (*mānasyā devāh*), и сам заказчик жертвоприношения (ср ШБр I 9 3 1, см также ШБр II 2 2 5–7)

<sup>90</sup> Замечу попутно, что генезис исходного в данном случае значения «тело» у *ātman* («*ātman* as 'body'») Л Рену связывает исключительно с особенностями его словоупотребления в десятой книге «Шатапатха-брахманы», посвященной толкованию обряда агничаяны (*Renou L. On the Word ĀTMAN*, с 881). Но это выглядит довольно странно даже с точки зрения чисто «лингвистической реальности», поскольку именно с этим его значением мы уже, несомненно, встречаемся в Ригведе (см., например, РВ X 163 5–6). Сам же переход от понятия особы к понятию тела, не нуждающийся, на мой взгляд, ни в каких специальных отсылках к экзегезе агничаяны, представляется столь же естественным (хотя бы с точки зрения дейксиса), как и обратный ему — когда понятие особы в аспектах возвратности, притяжательности и самости замещается обозначением тела. Ср использование ведийского *tanū* (мето) в функции возвратного местоимения, подробнее об этом (с типологическими параллелями) см. *Топоров В Н. Из индоевропейской этимологии IV (1) И-е \*eg h-om (\*He-g'h-om) \*men- I Sg Pron pers* — *Этимология 1988–1990 М., 1993*, с 138–139.

<sup>91</sup> Показательна в этом отношении регулярно воспроизводящаяся в текстах *брахман* ситуация, в которую Праджалати как архетипический жертвователь-домохозяин попадает после порождения им всего здешнего (*sarvam idam*) себе на довольство и пропитание (*ṣṛīve 'mādāya*) он сотворяет (*sṛj-* «испускает») народ (*prajāś*), тот, естественно, оказывается вне его (*tasmat parācyaḥ*), Праджалати чувствует себя истощенным (*rricānah*), и, чтобы вновь пополнить (*āpṛai-*) свою особу (*ātmānam*), он с помощью жертвоприношений добивается возвращения своего народа обратно и вкладывает (*dhā-*) его в себя (*ātman*), становясь атманом всех существ (*sarvāṁ bhūtānāṁ ātmā*) (ср ШБр III 9 1 1–4, X 4 2 2). Если отвлечься от чисто индийской специфики, которая обуславливалась семантическим ядром ее потенциального текста, резко повышавшим вероятность использования в данном контексте пищевого кода, мы, по сути дела, сталкиваемся здесь с частным проявлением характерного для многих других древних культур (и не одних только древ-

Важно отметить, что, наделяясь двойственной природой, это совокупное тело жертвователя теряло до какой-то степени четкую определенность своих поверхностных границ. А подобная размытость, не совсем привычная для нашего сознания (но только, подчеркну, сознания), оборачивалась в данном случае тем, что его особа уже на уровне психологического жеста<sup>92</sup> оказывалась (для него же самого) не совсем однозначной в отношении дейксиса. Главное здесь заключалось в том, что при такой пространственной размытости внешних пределов совокупного тела, когда самость жертвователя-домохозяина, помимо собственного его «Я», начинала одновременно подразумевать еще и неопределенно расширяющийся круг входящего в него народа, утрачивался абсолютный характер оппозиции *я* и *то*, и это имело далеко идущие последствия. Ведь таким образом в культуре создавались все необходимые «пред-рассудочные» предпосылки подсознательного свойства, чтобы возвратное местоимение *ātman* совершенно спонтанно, еще до начала глубокомысленных рассуждений составителей *упанишад* об атмане, смогло превратиться в потенциального носителя идеи «онтологической» двойцы (*dvaṃyam*) — той самой идеи, экспликация которой на исходе позднесведийского периода будет приводить впоследствии к вынесению наиболее по своей сути ответственных и дейктических по своей форме суждений об истинном естестве человека, подчеркивающих условность какого бы то ни было деления на «то» и «я» (или — в зависимости от контекста — на «то» и «ты», «то» и «это»).

Само по себе употребление дейктической лексики — включая сюда и центростремительное наше «Я» как семантическую ее основу — так

---

них) способа выражения отношения иметь (нечто в качестве своего) в терминах отношения состоять из (этого нечего), ср. здесь характерные для брахманической прозы так называемые «отождествления» особы-атмана жертвователя с его народом (*prajā*) и скотом (*paśu*). Как писал Ю. Я. Перепелкин в связи с текстами пирамид, в этом случае «действительная принадлежность чего-либо или кого-либо тому или иному лицу может быть выражена путем приурочения или отнесения к его плоти, к его самости даже тогда, когда относимое не является непосредственной частью его по местонахождению или происхождению» (Перепелкин Ю. Я. Частная собственность в представлении египтян Старого царства — Палестинский сборник Вып. 16 (79) М.—Л., 1966, с. 9, ср. Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве — ВДИ, 1978, № 4, с. 26–33, см. также Романов В. Н. Из наблюдений над композицией «Махабхараты» — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 93–96). Об универсальных психологических мотивах, формирующихся на двигательльно-перцептивном уровне человеческой субъектности и могущих спонтанно приводить к телесному, так сказать, способу выражения отношения принадлежности, которую и в самом деле трудно не назвать неотчуждаемой, см. Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект, с. 94–95.

<sup>92</sup> О понятии общего психологического жеста, скрывающегося за частными бытовыми жестами и словами как их невидимый прообраз, см. Чехов М. О технике актера [Б. м.], 1946, с. 63–64. См. также Романов В. Н. Что значит позднесведийское *upa-ās* К проблеме значения слова М., 2008, с. 73–87.

или иначе, но всегда предполагает под собой определенный указующий жест. В случае же с брахманической прозой — просто в силу того, что передавались соответствующие тексты изустно, при собеседовании учителя с учеником, — дейктическое слово не только подразумевало конкретный жест, но, как правило, находясь в сильной смысловой позиции, прямо и непосредственно сопровождалось им и опиралось на него<sup>93</sup>. Но чем резче и, так сказать, телесней благодаря подобным биодинамическим проекциям переживалась оппозиция «я» и «то», тем предметней и опять-таки телесней (и, подчеркну сразу же, вовсе не на уровне отвлеченных спекуляций) должна была бы вырисовываться перед поздневедийским мужем-пурушей, стремящимся к состоянию атманвина, задача по ее снятию тем или иным способом. А это, в свою очередь, формировало в культуре мощные внутренние мотивы к радикальному перемещению ее внимания с яджны как объекта нормативного описания на различного рода медитативные процедуры йогического толка, которые (в пределе) прямо предполагали практическую, телесно-деятельную «деактивацию» данной оппозиции ради обретения все того же двусоставного и уже совершенно целостного атмана (*kṛtsna ātmā*).

В этом отношении выглядит крайне примечательным, что другое ключевое слово древнеиндийской традиции, а именно *brāhman*, которое начиная с Ригведы регулярно употреблялось в значении «молитвенная формула», «молитва» или «сила молитвы», из-за состоявшегося уже в ранний период брахманической прозы своего прочного сцепления с двигательно-возвратным «атманом» стало в дальнейшем дрейфовать вместе с ним в сторону «порождающего все и пребывающего во всем вездесущего универсального начала». Следует, видимо, сразу же подчеркнуть, что происходил этот семантический дрейф по мере того, как поздневедийское *brāhman* находило себе опору в принципиально новом для себя психологическом жесте, который по общей своей векторной направленности на любую внеположенную человеку реальность был полным и строгим дейктическим антонимом понятия особы, как она представлена в возвратно-указующем на себя движении ее руки.

Действительно, если в предшествующий *упанишадам* период слово *brāhman* и оказывалось связанным с дейксисом (а соответственно и с моторикой), то лишь в аспекте движения снизу вверх — как означаю-

---

<sup>93</sup> Читатель может сам не раз убедиться в этом при ознакомлении с предложенным ниже переводом; здесь обращаю лишь внимание на один из наиболее показательных и интересных случаев, когда дейктическое *iti*, входя в состав сложного слова *itṛimṛṣuā*, полностью заменяет собой совершенно не прописанное в тексте демонстрационное движение руки вверх, смысл которого восстанавливается только исходя из общего ситуационного контекста (см. подр. примеч. к ШБр I.4.1.22).

щее жертвенную молитву, которая обладает известной подъемной силой<sup>94</sup>. Именно этой силой исполнились во время *о́но* боги (*deva*), когда первыми совершив яджну, поднялись на небо (*div*). А вот мужу-пуруше еще только предстоит обрести ее: по ходу яджны жрецам надлежит собрать, сложить (*saṁskṛ*, *saṁdhā*) для него новый — и опять же небесный — атман, «составленный из ричей, яджусов и саманов» (*ṛimayaṁ yajurmayaṁ sāmamayaṁ*). Но составленность из ричей и пр. означает ровно то, что этот новый атман будут образовывать у него Веды, или, что то же — молитва-брахма, которая, как и богам, обеспечит ему достижение неба. Случится это, правда, только после смерти жертвователя, а вот до той поры он будет обладателем двух атманов, один из которых, человеческий атман (*mānuṣya ātmā*), представляет его в «здешнем», земном мире (*ayaṁ lokāḥ*) — среди людей, а другой, божественный (*daiva ātmā*), соотносимый в силу его составленности из мантр с брахмой, в мире далеком, «тамошнем» (*asau lokāḥ*) — среди небожителей.

Очевидно, что уже в этом мировоззренческом контексте, связанном с типичными для брахманических текстов представлениями о посмертном восхождении жертвователя на небо и достижении им бессмертия с помощью совершаемой сейчас яджны, оба понятия, *ātman* и *brāhman*, предвосхищая свое последующее эксплицитное «отождествление» в *упанишадах*, сцеплялись друг с другом самым теснейшим образом, частично перекрывая друг друга в смысловом отношении. Дейктическому же аспекту их сцепления соответствовало здесь непрерывное движение руки от себя (земного) вверх к (себе же, но уже) небесному, в котором объединялись два конкретных и однозначно ориентированных в пространстве указующих жеста; последние, будучи прямо противоположными по своему направлению, вместе образовывали тем не менее единую моторно-двигательную синтагму и в этом своем состоянии становились потенциальным носителем ряда вполне определенных и, подчеркну, тождественных на уровне глубинной семантики идей: «я — далекий тот (*asau*)»<sup>95</sup>, «я — далекий тамошний (*asau*)», «я стану в будущем далеким тамошним (*asau*)»<sup>96</sup> и т.п.

<sup>94</sup> Ср., в частности, узус *brāhman* в ШБр I.2.5.20.

<sup>95</sup> Ср., например, АйтАр II.2.4.6: «Что (есть) я, то и (есть) то (солнце); что (есть) то (солнце), то и (есть) я (*tad yo 'haṁ so 'sau yo 'sau so 'haṁ*)».

<sup>96</sup> Последняя трансформация отражает один хорошо известный из языкознания факт, заключающийся в том, что многие термины, принадлежащие сфере пространственной ориентации, будучи неоднозначны по своей семантике, принадлежат одновременно и сфере временной ориентации. Обяснение этому лингвистическому факту следует, очевидно, искать в самой морфологии окружающего каждого из нас эго-центричного мира, который уже изначально формируется на двигательно-перцептивном уровне человеческой субъектности как хронотоп и в силу этого с необходимостью предпола-

С совершенно иным положением дел мы сталкиваемся в конце позд-неведийского периода, когда слово *ātman* в ходе текстового отображения медитативного опыта сменило «яджду» в ее прежней системообразующей функции семантического ядра древнеиндийского потенциального текста. Именно с этого времени понятие *brāhman*, оказавшееся еще раньше в одной смысловой связке с двигательно-возвратным «атманом», превратилось в его ведомого по дейктической двоице (от себя — к себе) напарника и, деля с ним его дальнейшую судьбу, начало выписывать следом сходную траекторию семантического развития. Определялась же последняя у слова *ātman* самой природой медитативного опыта (*upāsana*), составившего основной предмет рационализирующей мысли *upaniṣad*. Ведь прибегая к той или иной его процедуре, упасака на практике приводил себя в состояние своеобразной вездесущности — когда беспредельное сужение сознания в точке медитации рождало у него блаженное чувство (*ānanda*) столь же беспредельной и всё (буквально) поглощающей целостности собственной его особы, помимо которой в здешнем мире не оставалось ничего особого и отличного от нее<sup>97</sup>

Прямым и непосредственным отражением этого чувственно переживаемого опыта как раз и стали основополагающие для *upaniṣad* высказывания — начиная с тех, которые подчеркивали условность какого бы то ни было деления на *я* и *то*, *то* и *ты*, *то* и *это*, и кончая теми, которые настаивали на абсолютной вездесущности атмана<sup>98</sup>. Но

---

гает инвариантность своих временных и пространственных характеристик, об этом см Романов В Н Историческое развитие культуры Психолого-типологический аспект, с 18–20, 173–176, ср также примеч 100

<sup>97</sup> С чисто психологической точки зрения медитативный опыт следует, видимо, рассматривать в ряду всех прочих случаев «вездесущего» экзистирования, фиксируемых в ситуации предельно выраженной сенсорной недостаточности. Каковы бы ни были технические процедуры, приводящие к ней, последствия всегда, судя по всему, имеют сходный в своей основе характер предметно-событийный мир, лежащий за пределами тела, не преобразуется, как обычно, в мир окружающий это самое тело, что, в свою очередь, нарушает нормальный процесс постоянной рекреации у человека его двигательно-перцептивного *эго*, которое, формируясь именно как средоточие предоставляемых внеположенными предметами возможностей, по необходимости лишь относительно — как по отношению к этим возможностям, так и к самим этим предметам (соответственно в содержательном отношении и в отношении конкретного и строго локализованного место-имения), подробнее о морфологии окружающего мира, характеризующейся неизменной центростремительной, или *эго*-центрической, направленностью, и о тех последствиях, к которым приводит у человека абсолютное пресечение работы экстероцептивных систем, см Романов В Н Историческое развитие культуры Психолого-типологический аспект, с 15–21

<sup>98</sup> Ср ЧхУп VII 25 1–2 «Я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — все здешнее Атман внизу, атман наверху, атман позади, атман спереди, атман справа, атман слева, атман — все здешнее»

поскольку *ātman* в контексте обсуждения медитативного опыта становился носителем идеи двухчастного и всепоглощающего «онтологического» целого и поскольку он в то же самое время, будучи представленным на уровне чувственной ткани в виде одного лишь двигательного вектора к себе, с необходимостью — просто из-за нехватки предварительного дистанцирующего движения — рождал здесь ощущение некоторой неполноты и незавершенности, постольку ожидающее его на уровне потенциального текста слово *brāhman*, ставшее уже и прежде его неполным дейктическим антонимом (от себя — но только вверх), чтобы заполнить образующуюся при этом биодинамическую лауну, должно было теперь получать при устной трансляции упанишадского текста принципиально иное, отличное от былого жестикуляционное подкрепление.

Отныне понятие *brāhman* стало предполагать под собой такую биодинамическую проекцию, которая была лишена присущей ему ранее дейктической однозначности. За ним скрывался теперь гораздо более объемный в векторном отношении психологический жест, который при своей актуализации всегда был готов развернуться в реальное указующее движение руки, направляемой в любую сторону, а не только вверх, от персоны<sup>99</sup>. Теперь оно отсылало не только и не столько к запредельно далекому «тамошнему» миру (*asau lokah*) небожителей, сколько к любому (и, в частности, к гораздо более близкому) *это* в его здешней (по ситуации) соотнесенности с единичным *Я* (*aham*) здешнего (*ayam*) же мужа-пуруши<sup>100</sup>.

В результате, упанишадское *brāhman* в качестве уже полного дейктического антонима «атмана» начало сближаться в данной позиции с неопределенно-дистантным местоимением *tad* («то, это»), способным указывать, в отличие от прежнего крайне далекого *adas* (*n., m., f.* —

---

<sup>99</sup> На уровне текста наличие подобного внутреннего психологического жеста, скрывавшегося за «брахманом» *упанишад*, могло, в частности, заявлять о себе в весьма характерных описаниях, где он, равно как и «атман», являлся в пространственной системе координат в качестве бессмертного и вездесущего начала, расположенного по всем, так сказать, азимутам, ср. МундУп II 2 12 «Поистине, брахма — это бессмертное. Брахма впереди, бра́хма — позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх. Брахма — это все здешнее, это здесь величайшее» (см. также ЧхУп VII 25 1).

<sup>100</sup> Замечу попутно, что спонтанно состоявшийся при описании медитативного опыта переход упанишадской мысли из хронотопа там-тогда в хронотоп здесь-сейчас уже сам по себе был чреват весьма существенным преобразованием прежней, типичной для *брахман*, экзистенциальной перспективы, ведь, по сути дела, он формировал все необходимые «пред-рассудочные» предпосылки, делавшие в принципе возможным увязывать — причем самым естественным теперь образом — преодоление здешним мужем-пурушей двойственности не только с состоянием, обретаемым им после смерти на «тамошнем» небе (т е тогда, в будущем), но и с состоянием, которое можно и нужно достичь уже непосредственно здесь, на земле (т е сейчас, в настоящем).

*asau*), на все, что не является Я, а само *tad*, в свою очередь, превратилось в символическое обозначение брахмы<sup>101</sup>. И вот только оборотной стороной этого семантического сдвига — первоначально состоявшегося, подчеркиваю, на уровне психологического жеста — явилось то, что слово *brāhman* закономерно превращалось в скалярный синоним «атмана» с общим для них значением: единое, универсальное и вездесущее Все<sup>102</sup>. Оба в равной мере выражали идею всеохватного, всепоглощающего и единого целого, не допускающего самой своей сутью никаких внутри себя оппозиций и никакой, естественно, двойственности, а вся разница между ними заключалась теперь в одной лишь взаимно противоположной дейктической направленности их биодинамических проекций, что сказывалось, однако, главным образом в плане выражения.

Взятое в аспекте всеобъемлющего и зримо наблюдаемого множества, это целое, соотносясь с потенциально направленным в любую от osoby сторону психологическим жестом с универсальным значением «то/это», на который в смысловом отношении и опиралось теперь упанишадское *brāhman*, могло описываться в тексте как нечто бесконечно большое (*bhūman*), в силу чего само слово *bhūman*, наряду с дейктическим *tad*, также превращалось в одно из символических обозначений Брахмы (ср. ЧхУп VII.23.1–25.2). В аспекте же нераздельного и чувственно переживаемого единства то же самое целое, предполагая под собой не менее универсальный, но абсолютно противоположный, возвратно-указующий, психологический жест со значением «Я», всегда готовый возвращать и на деле собирать все эти разошедшиеся по разным сторонам «то» в одну единую точку, обозначающуюся обычно словом *antarātman* («внутренний атман»), могло характеризоваться уже как нечто такое, что «меньше ядрышка просяного зерна» (ср. ЧхУп III.14.3), и одновременно как такое, которое, несмотря на всю свою малость, в состоянии целиком вобрать в себя «все здешнее», а при случае — вновь выпустить его из себя по всем направлениям, словно паук паутину<sup>103</sup>; и вот в этом-то смысле это

---

<sup>101</sup> Моньер-Вильямс (заходя, правда, слишком, на мой взгляд, далеко) даже рассматривает данный факт как лингвистический, включая это символическое значение *tad* в соответствующую статью своего Словаря *tad* = *Brahma*. Стоит, наверное, заметить, что, помимо *tad*, сходное символическое значение могло при случае приобретать в упанишадах и местоимение *tad* («это, то»), ср. БрУп II 3 1, где *tad* в силу своей «вместоименной» дейктической природы, позволявшей отсылать к объекту, не называя его по имени, толкуется как непроявленный образ брахмана (см. первое примеч. к ШБр X 6 3 1).

<sup>102</sup> Ср. приводящиеся в примеч. 98 и 99 сходные пространственные описания атмана и брахмы, завершающиеся в обоих случаях весьма характерной концовкой — их отождествлением со скалярным «все здешнее» (*sarṁ idam*)

<sup>103</sup> Ср. БрУп II 1 23 (– КБрУп II 1 20), где Атман-Творец, из которого в момент порождения «всего здешнего» выходят в разных направлениях (*vy-uccaranti*) все дыхания-праны, все миры, все боги, все существа, сопоставляется, с одной стороны, с огнем, из



бесконечно малое, расцениваясь как вмещающее и порождающее «все здешнее» начало, и оказывалось одновременно равным целому универсума.

Если теперь с этих позиций вновь вернуться к понятию атмана брахманических текстов и взглянуть на него в ретроспективном плане, становится очевидным, что все конституировавшие его вербальные ожидания вместе со всеми его биодинамическими проекциями, связанными с новым совокупным телом жертвователя, разросшимся (по сравнению с физическим) за счет вхождения в него сородичей в качестве принципиально неотчуждаемой его плоти, как раз и образовывали ту совершенно неактуальную для нас интенциональную канву, которая, структурируя и направляя брахманическую мысль, вплотную подводила к фундаментальной и основополагающей для *упанишад* идее онтологической двойцы и соответственно — к осознанию безусловной необходимости выхода за ее пределы.

Несомненно, идея эта в латентном своем состоянии была достоянием еще прежней, классической системы ожиданий, сложившейся в период *брахман*. А вот вывело ее из этого состояния предпринятое в *упанишадах* рационализирующее описание медитативного опыта, сыгравшее по отношению к ней роль своеобразного спускового крючка. Именно оно сразу же актуализировало эту скрытую до времени потенцию, в полной мере востребовав изначально связанный с атманом концепт целостной и полновесной особы (о которой еще полвека тому назад говорил Л. Рену), и притом особы (как я пытался показать сейчас) весьма своеобразной — с довольно размытыми и подвижными поверхностными границами ее совокупного тела.

В обороте *ātmanā bhavati* упанишадская идея «онтологической» двойцы присутствует пока лишь как чистая интенция мысли. Более определенно она сказывается в двухчастном устройении Праджапати, совмещавшем в своем лице оба аспекта жертвоприношения: и его объ-

---

которого в разных направлениях разлетаются (*vy-uccaranti*) маленькие искры, а с другой — с пауком (*ūrṇavābhis*), который в состоянии явить свое содержимое (*uc-careṭ*), выпуская из себя нить (*tantuna* — букв. «с помощью нити») Замечу, что в переводе Сыркина последнее сравнение разворачивается по другой (и, честно признаюсь, оставшейся для меня непонятной) линии «Как паук выползает с помощью нити» и т.д. По моему мнению, глагол *uc-car* употреблен здесь не для обозначения движения локомоторного характера, а скорее, в смысле опорожняться (по Моньер-Вильямсу «to let the contents (of anything) issue out, to empty the body by evacuations») В плане содержания в пользу такого понимания свидетельствует в данном случае явно взаимодополнительный характер двух высказываний *паук как содержащее начало являет свое содержимое ↔ искры как содержимое начало являются нам вылета из огня*, в плане выражения об этом же говорят уже само «содержимое» сложного слова *ūrṇa-vābhi* (ср. *ūrṇa-nābhi* в ШвУп VI 10), первая часть которого отсылает к паутине (*ūrṇā*), находящейся внутри сопоставляемого с Атманом паука

ектную, условно говоря, сторону — в виде жертвенной еды, и субъ-ектную — в виде поедателя этой жертвенной еды. Чисто экстенсивное развертывание этой воплотившейся в Праджапати интенции приводит в пределе к тому, что едой оборачивается уже весь универсум, в то время как его творец превращается соответственно в универсального поедателя, которому «все здешнее» (*sarvam idam*) принадлежит в качестве еды по самому акту творения и которого именно эта еда как вторая его ипостась только и может сделать полноценным атманвином, т.е. Воплощенным хозяином еды по преимуществу.

И уже в этой перспективе совершенно естественным и оправданным начинает выглядеть как обобщающее утверждение БрУп I.2.13 (= КБрУп I.4.6) о том, что устроению «всего здешнего» имманентно присуще деление на поедаемое и поедателя (ср. ШБр X.6.2.1 и примеч.), так и прямо вытекающая отсюда важнейшая в экзистенциональном отношении цель, которая ставилась перед мужем-пурушей *упа-нишадами*: прибегнув к той или иной медитативной процедуре, чувственно пережить опыт «рассеянного экзистирования», лежащего за пределами присущей «всему здешнему» двойственности, а затем распространить этот опыт и на всю свою повседневную жизнь, чтобы уже непосредственно в ней сделать для себя в принципе неактуальным какое бы то ни было деление на *поедателя* и *поедаемое*, на *я* и *то*, на *то* и *это*, на *творца* и *творение*, *отца* и *сына* и т.п., познав таким образом в себе вездесущего Атмана и его полное тождество с Брахмой.

С учетом всего изложенного выше мы, видимо, вправе говорить о том, что на уровне ожиданий поздневедийской культуры, на уровне ее интенций, предшествовавших любой конкретно определившейся в ней мысли, один только шаг отделял разговор о поглощении жертвователем-пурушей своих сородичей, превращавшем его в полноценного хозяина-атманвина, от, казалось бы, самых отвлеченных рассуждений об Атмане как о начале, в котором радикально снимается присущая «всему здешнему» двойственность. Но если вывод наш этот верен, то в силу скалярного и взаимно обратимого характера тех же ожиданий должно бы быть верным и обратное. И в таком случае мы просто обязаны — чтобы подтвердить правомерность наших умозаключений и в какой-то мере верифицировать их — продемонстрировать, что возвышенные рассуждения об Атмане, и именно на уровне их интенциональной канвы, действительно отделял один только шаг от вроде бы совсем приземленного разговора о самобытствующем жертвователе-поедателе, образующем вместе с поедаемым им окружением полноценную и самодостаточную двоицу.

В этом отношении решающее значение может приобрести здесь трактовка АйтАр II.3.1, где в контексте общего разговора о медитации

на Атмана и после соотнесения последнего с пятичастной Уктхой, которую составляют пять стихий (Земля, Ветер, Пространство, Вода и Огонь), в продолжение темы говорится: *Etasmād dhīdam sarvam uttiṣṭhaty etam evāpyeti. Ayanam ha vai samānānām bhavati ya evam veda. Tasmin yo 'nnañ cānnādañ ca vedāhāsminn annādo jāyate bhavaty asyānam. Āpaṣ ca pṛthivī cānnam, etanmayāni hy annāni bhavanti. Jyotiṣ ca vāyuṣ cānnādam, etābhyāñ hīdam sarvam annam atti. Āvapanam ākāṣaḥ, ākāṣe hīdam sarvañ samopyate. Āvapanam ha vai samānānām bhavati ya evam veda... Adhīva hy anne 'nnādo bhavati. Adhīva ha samānānām jāyate ya evam veda.*

В данном случае ключевым для понимания всего хода ритуалистической мысли — который вполне, с моей точки зрения, логично подводит здесь к заключительным высказываниям, уравнивающим, в частности, «знающего так» жертвователя с порождающим и одновременно вмещающим в себя «все здешнее» Атманом, — оказывается смысл субстантивированного прилагательного *samāna* («равный, одинаковый, общий, единый»). Кейт в своем переводе «Айтарея-араньяки» (так же, как и Макс-Мюллер в своем) без всяких оговорок интерпретирует *samāna* как «friend» (очевидно, в значении «друг-ровня»). Однако Шадгурушишья предлагает другое, на мой взгляд, гораздо более естественное и более оправданное толкование, трактуя *samānānām* как *jñātīnām*; тем самым комментатор как бы подчеркивает принадлежность *ровни* кругу *своих* (*sva*), но *своих* не в узком смысле — как *домашних* (*grhya*) жертвователя, как принадлежащих ему семейников, по отношению к которым он изначально выступает в качестве хозяина, а именно в широком — как *родственников-сородичей* (*jñāti*), входящих вместе с жертвователем в *одно и то же* (*samāna*) сообщество<sup>104</sup>.

Предварительно стоит, наверное, заметить, что «свой мир» для человека поздневедийской культуры в отношении его социальных связей — так повелось еще со времен Ригведы — продолжал, видимо, оставаться миром вполне ограниченным и населяли его (по крайней мере, в субъективном плане) прежде всего знающие друг с другом

<sup>104</sup> Сходным в принципе образом глоссирует данное слово и Джаярама (*samānānām = sajātīyānām*) в своем комментарии на ПарГр I.3.8, где приводится мантра, произнося которую гость должен был усаживаться на травяную подстилку во время церемонии его торжественного приема (*varṣmo 'smi samānānām udyatām iva sūryaḥ*; в переводе Макс-Мюллера: «I am the highest one among my people (*samānānām*!), as the sun among the thunder-bolts»). Примечательно, что правомерность трактовки комментатора ПарГр непосредственно подтверждается в данном случае текстом АшвГр I.24.8, где в мантре, произносимой гостем по тому же случаю, вместо *varṣmo 'smi samānānām* имеем *aham varṣma sajātānām* (в переводе Н.Н. Шармы: «I am the highest amongst my people»; ср. узус *sajāta* («сородич») и *sajātavani* («добывающий сородичей») в ШБр I.2.1.7).

сородичи (*jñātayah*), которые все вместе признают (*sam-jñā*) друг в друге своего (*sva*)<sup>105</sup>. Тем не менее признание кого-либо *своим* отнюдь не означало, что отношения с ним будут непременно иметь однозначно положительный, мирный, характер. С этой точки зрения далеко не случайным выглядит тот факт, что слова, означающие соперника, *bhrātr̥vya* и *sapatna*, регулярно встречаясь в текстах *брахман* (притом, как правило, в устойчивых оборотах), уже самой своей внутренней формой отсылали к концепту родства (соответственно — кровного и некровного). И вряд ли возможно себе представить, чтобы эта их форма в своем совершенно прозрачном смысловом наполнении не была бы хотя в какой-то степени актуальна для поздневедийского ритуалиста, особенно если учесть резко выраженную «филологическую» направленность его мысли и постоянно демонстрируемую им готовность к предельно внимательному всматриванию в слово<sup>106</sup>.

Как бы то ни было, но упоминание дружески настроенной и все-таки сторонней жертвователю ровни, когда речь касалась яджны — дела в социальном плане узкосемейного, хотя сама семья и была при этом, судя по всему, «большой», — выглядело бы по меньшей мере странным и вряд ли уместным. В отличие от этого появление в том же контексте своих, которые были бы ровней жертвователю, представляется совершенно оправданным и, более того, вполне ожидаемым, если только принять во внимание, что среди своих (в широком смысле этого слова) могли, естественно, попадаться и такие, которые сами являлись домохозяевами и по праву могли развести три священных огня, став соответственно ахитагни. Но в таком случае они превращались для нашего жертвователя в самых реальных по яджне конкурентов. Ведь соперничающей с ним ровней (*samāna*) они оказывались при этом не только в общем плане — в отношении его социального положения, которое он занимал в кругу общих для них родственников, а в самом что ни на есть конкретном — в прямом отношении к совершаемому сейчас жертвоприношению.

Дело здесь заключается в том, что те же самые обязательные для всех ахитагни обряды почитания богов (*nutyo yajñah*), приуроченные к строго определенному времени, проводились такими сородичами одновременно и параллельно с нашим жертвователем. Процедура же любого торжественного обряда жертвоприношения непременно включала в себя предварительное избрание Огня-Агни божественным хотя-

<sup>105</sup> Ср. примечательный узус *sva* в контексте глагола *sam-jñā* в ШБр I 1 4 5, о вероятной семантической мотивировке языкового обозначения сигнификата «сородич» посредством имен, производных от глагола *jñā* («знать»), см. Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии — Этимология 1991–1993 М., 1994, с. 136–138.

<sup>106</sup> Многочисленные образцы подобного крайне внимательного всматривания в слово с избытком представлены в предложенном ниже переводе ШБр.

ром под патронимическими именами жертвователя<sup>107</sup> «Называясь одинаково с ним» (*asya samāno bruvāṇah*)<sup>108</sup> и выступая на яджне в качестве вестника и перевозчика жертвы, Агни должен был от лица жертвователя обеспечить доставку его именного, так сказать, приношения на небо. И тут — в силу принадлежности всех кровных сородичей (включая, разумеется, и нашего жертвователя) к одной и той же (*samāna*) генеалогической линии (*ārṣeya*) — получалось, что не только у него, но также и у всех его сородичей-ахитагни, разведших жертвенные огни, Агни выбирался на свое хотарство под одними и теми же (*samāna*) патронимическими именами, производными от имен тех же самых (*samāna*) родовых риши

В результате конкретное лицо отправителя, рассчитывающего на получение обратного дара и исполнение своих просьб, лишалось своей однозначной определенности и тогда со всей определенностью вставал вопрос о нейтрализации родичей-соперников жертвователя и преодолении полного равенства (если не тождества) этой его *ровни* относительно яджны. Вот здесь-то, судя по всему, как раз и скрывались исходные мотивы, приводившие (по крайней мере, первоначально) к актуализации темы *ровни* в контексте разговора о жертвоприношении. Но если согласиться с этим выводом и соответственно увидеть за словом *samāna* не сторонних друзей, а в первую очередь именно родственных и равных жертвователю соперников по яджне<sup>109</sup>, то в таком случае перевод АйтАр П.3.1 должен бы выглядеть следующим образом:

<sup>107</sup> Относительно процедуры избрания Агни хотаром обряда под патронимическими именами жертвователя см. подр. ШБр I 4 2 2–4 и примеч.

<sup>108</sup> В ШБр I 6 1 8 (см. также примеч.) данное выражение относится, правда, не к божественному хотару, а к человеческому, но от этого суть дела здесь не меняется, поскольку оба выбирались на свое хотарство под теми же патронимическими именами жертвователя, ср. ШБр I 4 2 3 и I 5 1 9.

<sup>109</sup> Предложенная интерпретация хорошо, как мне кажется, согласуется с общим агонистическим настроением всей брахманической прозы. В связи с этим представляется весьма примечательным, что имманентно присущий повествованию *брахман* дух состязательности сказывался в первую очередь в ее постоянных отсылках к борьбе за верховенство двух архетипических сородичей, объединенных одним общим «фамильным» именем Праджапатьяевы и бескомпромиссным соперничеством в яджне, — т. е. к борьбе богов, на стороне которых выступал во время обряда жертвователь, и асуров, с партией которых постоянно соотносится ненавидящий его соперник, ср. аналогичное соперничество за верховенство в «Махабхарате» между двумя родственными кланами кауравов и пандавов, которые при случае могли рассматриваться в тексте как воплощение соответственно асуров (Мбх I 61 80–83) и богов (Мбх I 189 27). В свете изложенного отмечу попутно, нет никакой необходимости заранее усматривать в этих присущих брахманической прозе состязательных мотивах прямое и непосредственное отражение предшествующего классической яджне гипотетического обрядового агона, как это делает в целом цикле своих статей J. C. Heesterman. Хотя сама по себе возможность бытования такого рода обрядов в ранневедийский период вовсе не отвергается мной с порога и,

«Ведь и в самом деле из этого (атмана) возникает все здешнее, в него и входит. Поистине, кто знает так, становится прибежищем для равных (ему по рождению сородичей).

Поистине, кто знает, что в этом (атмане) еда, а что поедающее начало, в том поедатель рождается — еда для него готова<sup>110</sup>. Вода и Земля — еда; ведь и в самом деле любая еда состоит из них. Огонь и Ветер — поедающее начало<sup>111</sup>; ведь и в самом деле любую здешнюю еду поедает он с их помощью. Пространство — вместилище; ведь и в самом деле вмещается все здешнее в Пространство. Поистине, кто знает так, становится вместилищем для равных (ему по рождению сородичей).

---

более того, по типологическим соображениям представляется весьма вероятной, с методологической точки зрения важно все-таки учитывать принципиальную разницу между двумя различными уровнями реальностей, текстовой и внетекстовой, — между, положим, уровнем бытования обряда и его генезисом, с одной стороны, и уровнем описания того же обряда — с другой. Ведь в ходе последнего всегда могут спонтанно актуализироваться и такие мотивы, которые не имеют непосредственного отношения к отображаемой в тексте обрядовой практике, зато имеют прямое отношение к сложившейся системе ожиданий, в которой они состоялись как факт именно текстовой, но, быть может, и только текстовой реальности.

<sup>110</sup> Явная неоднозначность данного высказывания (*tasmīn yo nnañ cānnādañ ca vedāhāsmunn annādo jāyate bhavaty asyānnam*), осложненного бессознательным способом присоединения последнего предложения (да еще и с инверсией его членов — *bhavaty asyānnam*), представляется совсем не случайной. Она, как мне кажется, несет здесь совершенно определенную смысловую нагрузку, изначально обеспечивая возможность двоякого его толкования, что само по себе также весьма для нас показательно. Ведь понимать его можно вполне приземленно — как отсылающее просто к рождению у «знающего так» упасаки сына-поедателя, наследующего отцу в его верховенстве над сородичами (ср. ШБр Х 3 5 11). Но то же самое высказывание, прочитанное последовательно в перспективе гносиса, будет уже означать рождение в нем самом универсального поедателя и соответственно еды, без которой он просто не может стать поедателем уже по определению. В переводах Кейта и Макс-Мюллера (так же, как и в их примечаниях к ним) этот второй, онтологический, так сказать, план повествования не нашел своего отражения. Замечу, что с аналогичной двусмысленностью мы сталкиваемся также и в ШБр I 8 3 6, где в одном едином высказывании *tasmād u samānād eva purusād attā cādyaḥ ca jāyete* — тоже совмещаются оба плана повествования (см. ШБр I 8 3 5–6 и примеч.).

<sup>111</sup> Под Огнем и Ветром здесь следует понимать соответственно огонь пищеварения, именующийся обычно в этом качестве Агни Вайшванарой (*vaiśvanāra* — букв. «всечеловеческий»), и дыхание (*prāṇa*) человека, раздувающее и поддерживающее этот самый внутренний его огонь. В данном случае мы имеем весьма примечательное для нас «смешение» двух феноменов, принадлежащих двум различным уровням реальности, микро- и макрокосму, которые при их описании обычно разносились в брахманической прозе по рубрикам *adhyaṭmat* («относительно атмана») и *adhudevatat* («относительно божеств»), следуя в тексте одно за другим, эти описания, конкретизируя общую идею тождества Атмана и Брахмы, призваны были наглядно продемонстрировать всю условность деления на я и любое противостоящее ему *to*.

. Ведь поедатель и в самом деле как бы сверху над едой. На верховенство среди равных (ему по рождению сородичей) и рождается (тот), кто знает так).

Предложенное «Айтарея-араньякой» решение проблемы, связанной с устранением равенства между жертвователем и его ровней, сводилось, в конечном счете, к тому, чтобы дополнить процедуру жертвоприношения, сходную в отношении «адреса» отправителя у всех сородичей-ахитагни, медитацией на себя-атмана как на универсальное вместилище (*āvarana*), заключающее в себя «все здешнее», а стало быть, одновременно с этим и всех его возможных соперников по яджне. При выполнении этого условия установление иерархически властных отношений среди всех сородичей будет гарантировано в полной мере. И тогда «свой» (в широком смысле), став для «знающего так» жертвователя действительно «своими» (теперь уже в узком смысле этого слова), смогут прозываться и по его имени тоже, войдя таким образом в него в качестве «еды», а сам жертвователь, достигший положения верховного хозяина (*adhipati*), сможет — и именно как «поедатель» — обеспечить им в себе, в своем атмане, необходимое для них прибежище (*ayana*)<sup>112</sup>. Ведь без них, без поглощения и вбирания их в себя, он просто не был бы в состоянии превратиться в несравненного и неоспоримого атманвина, т.е. в обладателя полноценного и полновесного атмана, или, что то же, в представляющую всех сородичей «высокопоставленную особу», наделенную сверхъ-естественной, так сказать, полнотой, совершенно необходимой для подобного их представительства.

Нетрудно заметить, что прочитанный в этом ключе, текст «Айтарея-араньяки» начинает наглядно нам демонстрировать возможность внешне вроде бы абсолютно немотивированного перехода от темы Атмана к вполне, казалось бы, приземленным отношениям жертвователя со своими сородичами. Но как раз эта внешняя его немотивированность, его абсолютная естественность и произвольность лучше, наверное, всего свидетельствует о наличии между ними глубинной связи на уровне ожиданий поздневедийской культуры — причем связи достаточно сильной, чтобы носитель этой культуры смог пережить

---

<sup>112</sup> Аналогичным образом решается та же проблема в ШБр X 3 5 10–11, отличие лишь в том, что здесь жертвователь добивается неоспоримого главенства над своей ровней (*samāna*) за счет знания Брахмы. Для разведения двух смыслов *sva* (узкого и широкого) весьма примечательно, что непосредственно перед этим, в X 3 5 9, описывается ситуация, когда у жертвователя среди своих (в узком смысле) заводится такой, который «во всем хочет равняться» (*prati pratir bubhūṣati*) с ним, а в ШБр X 3 5 11 все в том же контексте медитации на Брахму рассматривается случай, когда среди своих (уже в широком смысле) имеется более старший, чем наш упасака, сородич. В связи с поглощением имени поедаемого именем поедателя ср. ШБр X 6 2 1 и примеч.

такой переход как вполне естественный, совершенно понятный, само собой разумеющийся и не вызывающий никаких недоуменных вопросов.

В заключение остается только сказать, что случай с АйтАр II.3.1 вовсе не является уникальным. Аналогичные по своей содержательной направленности (и, добавлю, по своей мотивированной непроизвольности) ходы брахманическая мысль могла совершать также в отношении двух других понятий, входивших вместе с понятием атмана в единый семантический пучок — как в отношении брахмы (ср. ШБр Х.3.5.10–11), так и в отношении дыхания-праны (ср. БрУп I.1.19–20 = КБрУп I.3.18).

\* \* \*

Подводя предварительные итоги нашего разговора о понятии *ātman*, отметим ряд наиболее важных для последующего изложения моментов. Теперь мы можем с большим или меньшим основанием настаивать на том, что:

— сфокусированные в понятии *ātman* поздневедийские представления о целостности osoby и ее полноценности отнюдь не совпадают с привычными современному читателю представлениями о ней;

— конечное объяснение данному расхождению, могущему вызывать (и нередко вызывающему) самое радикальное непонимание внутренних мотивов, определявших своеобразное, и притом совершенно непроизвольное, развертывание брахманической мысли, следует прежде всего искать в тех совершенно неожиданных и неактуальных для нас вербальных ожиданиях, которыми *особа-атман* прирастала в семейном, так сказать, окружении, спонтанно воссоздаваемом для этого слова составителями *брахман* в ходе нормативного описания и толкования яджны;

— именно эти окружившие *ātman* специфические ожидания стали образовывать собой ту скрытую от нас и невидимую нами интенциональную канву, которая в непроявленном виде уже содержала в себе фундаментальную для *упанишад* концепцию онтологической двойцы (*ātman-brahman*), составившую, по выражению М. Фальк, «идеологию йоги»<sup>113</sup>;

— те же вербальные ожидания определили собой и новые познавательные возможности поздневедийской культуры на заключительном этапе ее развития, сформировав все необходимые «пред-рассудочные» предпосылки, чтобы ближайшим предметом последовательного текстового отображения стала, вслед за яджной, медитативная практика

---

<sup>113</sup> См.: Falk M. Upāsana et upaniṣad. — Rocznik Orientalistyczny. 1937, t. 13, c. 134–134.



(*upāsana*), что, в свою очередь, привело к появлению и последующему обособлению первых текстов упанишадского толка.

## **РАЗВИТИЕ ТЕКСТОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНЦЕ ПОЗДНЕВЕДИЙСКОГО — НАЧАЛЕ ПОСЛЕВЕДИЙСКОГО ПЕРИОДА**

Если бросить ретроспективный взгляд на проведенный анализ, нетрудно, я думаю, заметить, что в конечном счете он был прямо нацелен на то, чтобы показать, каким образом медитативная практика, которая в том или ином виде существовала, судя по всему, задолго до *упанишад*, в конце поздневедийского периода смогла превратиться в объект последовательного нормативного текстового отображения. Сразу же подчеркну — мысль о том, что первостепенным по значимости предметом описания и толкования *упанишад* являлась йогическая (в своей основе) практика медитации (*upāsana*), сама по себе отнюдь не нова<sup>114</sup>. Новым в предлагаемом подходе является, по-видимому, лишь то, что проблематизации здесь, как и в случае с яджной, подвергается у нас прежде всего сам феномен описания, обычно не вызывающий у исследователей никаких вопросов и невольно расцениваемый ими как факт совершенно для культуры естественный, вполне в отношении нее тривиальный, а потому и не требующий каких-либо особых и дополнительных размышлений.

Между тем, если выйти за пределы беспроблемной парадигмы пассивного отражения и посмотреть на данный феномен в перспективе потенциального текста, то неизбежным становится вывод, что никакого безразлично-отражательного и механического автоматизма бихевиористского толка (по типу «внешний стимул → реакция») в случае с текстовой деятельностью быть просто не может уже по самому деятельностно-активному характеру скрывающейся за ней человеческой реальности. Ведь то, что способно стать для человека внешним стимулом, найдя затем свое нормативное отображение в тексте, заранее предопределяется внутренним состоянием присущей ему системы вербальных ожиданий. Именно она, определяя решающим образом основные познавательные интенции «теоретической» культуры, и будет обуславливать потенциальную готовность последней увидеть в неозримом море фактов предметно-событийного мира нечто для себя

---

<sup>114</sup> Именно этой трактовке придерживалась уже средневековая местная комментаторская традиция. Среди европейских исследований одной из наиболее созвучных ей является, на мой взгляд, упомянутая выше статья М. Фальк: *Falk M. Upāsana et upaniṣad*, с. 129–158.

новое, прежде вовсе невидимое ею (хотя, быть может, и до этого находившееся прямо перед глазами), и к тому же по-настоящему для нее значимое, чтобы затем адекватно своему «теоретическому» характеру отреагировать на это значимое *нечто*, превратив его действительно в стимул, мотивирующий последующее свое описание, причем под совершенно определенным углом зрения.

Именно по этим соображениям общеметодологического порядка нам в данном случае никак нельзя было удовлетвориться простым утверждением, что ведущую тему *упанишад* составляла медитативная практика, и нельзя — уже хотя бы потому только, что сама по себе отсылка к факту внетекстовой реальности никогда, в сущности, не объясняет появление в культуре «теоретического» типа реальности текстовой, отражающей так или иначе этот факт. От нас как минимум требовалось выявить еще те наличествовавшие в поздневедийской культуре внутренние мотивы, по которым опыт медитации, не привлекавший прежде особого внимания составителей обрядовых текстов, все же смог приобрести в структуре их доминантных установок, задаваемых понятием *яджны*, значение действительного стимула, причем столь мощного, чтобы нормативное отображение этого опыта и его развернутое толкование стало свершившимся фактом — но теперь уже фактом именно текстовой реальности.

Предлагаемый в связи с этим ответ непосредственно вытекает из существа состоявшегося выше разговора об окружавших *ātman* своеобразных ожиданиях и соответствовавших им биодинамических проекциях, которые предопределили прихотливые очертания смысловой фигуры поздневедийской *особы*, как она является нам в текстах *брахман*. Суть его можно было бы сформулировать приблизительно так: медитативный опыт, уже самой своей природой прямо предполагавший телесно-деятельную «дезактивацию» оппозиции *я-то* и соответственно обретение мужем-пурушей всеобъемлющей и всепоглощающей целостности, превращался в значимый для поздневедийской культуры объект описания хотя бы в той мере, в какой он всей присущей ему конфигурацией и всем своим содержанием воспроизводил, причем самым практическим и чувственно переживаемым образом, востребованный еще до этого опыт трансформации жертвователя в целостную, но одновременно и размытую с точки зрения дейксиса особу, лишенную четкости внешних своих пределов из-за включения в себя в качестве принципиально неотчуждаемой плоти неопределенно расширяющийся круг сородичей.

Не берусь судить, насколько ответ, сформулированный таким образом, является исчерпывающим в предметном отношении. Скорее всего существовали и другие мотивы, действовавшие в том же направлении.

Хотелось бы, однако, обратить внимание на то, что с методологической точки зрения главное здесь вновь заключается не в ответе, а в самом вопросе, ставящем под вопрос присущую нам привычку непременно усматривать за любым делом слово и привычно не замечать, что и наше-то собственное слово чаще всего лишь оправдывает и рационализирует, причем задним числом, произвольно выстраиваемое нами поведение. Следуя этой привычке, мы уже заранее, безо всякой предварительной задумчивости, склонны расценивать идеи *упанишад* (и прежде всего идею Атман = Брахма) как причину формирования медитативного опыта, а сам этот опыт — как практическую реализацию этих идей, рожденных одною лишь голой силой духа (религиозного, философского, мистического и т.п. — в зависимости опять же от личных наших пристрастий).

Очевидно, что за этой вроде бы объяснительной, но на деле ничего не объясняющей схемой ничего не стоит, кроме все той же безусловно вредной нашей привычки. Так вот, отказ от нее сразу же приводит к решительному разведению двух принципиально различных с методологической точки зрения проблем: проблемы генезиса медитативного опыта в древней Индии и введения его в обычай, с одной стороны, и проблемы генезиса соответствующих этому опыту идей — с другой. Но если первая из них по недостатку сведений допускает выдвижение лишь самых предварительных гипотез гадательного свойства, то со второй дело обстоит несколько иначе.

Опираясь на полученные результаты и придерживаясь принятых ранее методологических установок, мы с известной долей уверенности можем теперь утверждать, что идеи упанишадского толка есть прямой результат последовательной рационализации медитативного опыта, который по причинам, указанным выше, смог оказаться в поле зрения поздневедийской «теоретической» культуры, превратившись в значимый для нее объект нормативного описания и толкования. В ходе текстовой его объективации эти идеи, бытовавшие и раньше в поздневедийской системе ожиданий, но только — как чистая интенция мысли, стали выходить теперь из их прежнего латентного состояния и приобретать вид действительно состоявшихся идей, образуя собой новый, и притом наиболее ценимый теперь, вид сокровенного знания, которое, чтобы отличить его от прежнего, обозначавшегося словом *brāhmaṇa*, получило наименование *upaniṣad*.

Прямым следствием всех этих событий, случившихся в конце поздневедийского периода, стала самая серьезная трансформация потенциального текста древнеиндийской «теоретической» культуры и соответственно — существенное изменение ее познавательных возможностей, значительно расширявших актуальное для нее поле зрения.

Ранее мы видели, что важнейшим итогом предпринятого в литургических *самхитах* и *брахманах* нормативного описания и толкования торжественного обряда почитания богов явилось формирование поздневедийской системы ожиданий, центральное положение в которой заняло понятие яджны. Последовавшее за этим существенное расширение поля зрения поздневедийской культуры за счет включения в него медитативного опыта приводило к тому, что в преобразующейся одновременно с этим системе ожиданий два из наиболее значимых для брахманической мысли понятия, яджны и атмана, продолжая обоюдно предполагать друг друга как две важнейшие и положительно переживаемые смысловые доминанты, решительным образом менялись теперь местами. Теперь не «яджна», как во времена *брахман*, определяла коннотации «атмана», а равным счетом наоборот — понятие атмана, образовав собой семантическое ядро культуры и сменив таким образом «яджну» в функции ведущего системообразующего начала, стало придавать последней новый, переносный и явно расширительный смысл.

Об этом, в частности, говорит уже один тот факт, что в *старших упанишадах*, и особенно в послеведийской литературе, слово *yajña* все чаще начинает использоваться в иноказательном смысле — в качестве средства, призванного подчеркнуть безусловно положительную значимость сопоставляемого с ней деяния, хотя бы то и не имело в действительности никакого реального отношения к торжественному обряду почитания богов<sup>115</sup>. В субъективном плане водораздел отныне пролегал не столько между освященной временем повседневной жизнью и яджной, сколько между благами деяниями как таковыми (включая сюда, разумеется, и яджну, причем в качестве деяния образцового), с одной стороны, и прозрением в себе как в воплощенном Атмане всего сущего — с другой. Последнее, безусловно, переживалось наивысшей в экзистенциальном отношении целью человеческой жизни, и уже оборотной стороной этого сдвига в доминантных установках брахманической мысли закономерно становилось радикальное изменение в структуре индикативного значения *yajña*.

Если в *брахманах*, как уже говорилось ранее, «яджна» отсылала в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, — к «рукотворному» обрядовому деланию (*karman*), то теперь, когда торжественный обряд почитания богов, противостоя в ценностном отношении «прозрению Атмана», оказывался в одном гомологическом ряду со всеми прочими благами деяниями «дваждырожденных», именно кармический аспект ее значе-

---

<sup>115</sup> Большой материал на этот счет собран в статье: Романов В.Н. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр). — ВДИ. 1980, № 3, с. 141–153.

ния решительно выходит на первое место<sup>116</sup>. Наиболее явственно это характерное для *упанишад* — как и для всей последующей ортодоксальной традиции в целом — смещение акцентов дало о себе знать в противопоставлении ими двух посмертных путей человека, названных позднее путем знания (*jñānamārga*) и путем деяний (*karmamārga*). Первый из них, хоженный богами (*devayāna*), ведет после смерти в высший мир Брахмы и благополучно кончается там, не предполагая обратного возврата, в то время как второй, хоженный предками (*pitṛyāna*), на который домохозяин вступает, совершая при жизни одни лишь деяния (т.е. жертвоприношения, подаяния и т.п.), ведет на луну и оттуда опять на землю, обуславливая тем самым повторное воплощение Атмана, и притом — неизвестно еще в каком теле.

В ходе того же движения брахманической мысли понятие *ātman* — в противовес «яджне» — повышало свой ценностный статус. Приобретая значение беспредпосылочной основы сущего и сменяя таким образом *яджну* в функции ведущего объяснительного принципа, оно отсылало теперь к предельно мыслимому (в конечном счете — опять же апофатически) онтологическому началу, в котором радикально снимается свойственная всему здешнему миру двойственность. В так называемых *араньяках* и *старших упанишадах* эта тема двоицы (*dvaityam*), дававшая о себе знать и прежде, становится уже основной, причем с весьма показательной перестановкой акцентов. Если в *брахманах* ударение делается скорее на разведении двоицы (сатьи и анриты, неба и земли, богов и людей и т.п.) и соответственно на упорядочении здешнего мира как на условии, необходимом для совершения жертвоприношения, то в *упанишадах*, нацеленных на описание и толкование медитативного опыта, напротив, — на свертывании этого мира и возвращении его к исходному, «до-тварному», самодостаточному и уже вполне целостному состоянию, в котором все, что разделяется

---

<sup>116</sup> Судя по всему, именно с этого времени, когда противостояние яджны всей остальной освященной временем практике дваждырожденных в субъективном плане существенным образом понизилось и аксиологическая разнородность их начала переживаться гораздо менее интенсивно, чем прежде, только и стало по-настоящему возможным сложение единого собрания текстов под общим названием *кальпасутра*. В такого рода собрания, наряду с текстами, описывающими процедуры торжественных жертвоприношений (*шраутасутры*), на равных правах вошли также тексты, формально построенные по образцу *шраутасутр*, но в содержательном отношении представлявшие уже собой нормативное описание домашней обрядности (*грихьясутры*) и всей в целом повседневной жизни дваждырожденных (*дхармасутры*). Не случайным с этой точки зрения выглядит и тот факт, что наиболее продуктивной в порождении подобного рода собраний оказалась как раз яджурведическая школьная традиция, которая, будучи связанной с деятельностью жреца-адхварью, в наибольшей степени, если сравнивать ее с остальными, была ориентирована на описание именно «рукотворной», кармической составляющей торжественного обряда почитания богов.

(*vyākriyate*) сейчас по имени и образу (*nāmārūpābhyām*), вновь становится одним (*ekam*)<sup>117</sup>.

В тенденции именно это единство, а не просто характерные для *брахман* частные соответствия (*bandhu*) между различными составляющими жертвенного универсума, начинает образовывать в *упанишадах* предмет сокровенного знания. И вот только теперь то же самое единство, переживаемое как искомая цель, стало образовывать собой совершенно актуальную для «теоретической» культуры древней Индии перспективу, в которой весь жизненный путь человека во всех его решающих и маркируемых домашними обрядами (*grhyāṇi*, *pākayañās* или *samskāras*) поворотных пунктах — уже с самого обряда зачатия (*garbhādhāna*), когда воплощение Атмана и его раздвоение на творца и творение (или в самой общей форме — на *то* и *эмо*) только что начинается, и вплоть до похоронного обряда (*antyeṣṭi*), когда приходит время его развоплощению и возвращению к исходному недвойственному состоянию, — представал как путь действительно значимый и как значимый превращался в возможный предмет систематического текстового отображения<sup>118</sup>.

В полной мере эта возможность была реализована вскоре в *грихьясутрах* — новом разряде текстов, целиком посвященных последовательному нормативному описанию домашних обрядов. Первое движение в этом направлении намечается, однако, уже непосредственно в *упанишадах*, и прежде всего в старейшей из них «Брихадараньяка-упанишаде», текст которой завершается изложением правил относительно зачатия желанного по своим качествам ребенка, причем — что особенно показательно в сравнении с текстами *брахман* — как сына, так и дочери<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Ср. БрУп I 2 15–18 (= КБрУп I 4 7).

<sup>118</sup> Закрепление за домашними обрядами (*grhyāṇi*) названия *samskāras* могло, судя по всему, мотивироваться самим формируемым этим словом горизонтом вербальных ожиданий, в котором уже изначально маячили — и притом как нечто взаимосвязанное — и особа-атман, и еда-приношение, и слово-мантра. Слово *samskāra*, будучи производным от глагола *sam-s-kr* («делать вместе, соединять»), а отсюда — «собирать, приготавливать, делать совершенным»), отсылало в данном случае к идее собирания уже разделившегося (*vyā-kr*) по имени и образу (*nāmārūpābhyām*) атмана за счет принесения в жертву приготовленной еды и речения совершенных литургических формул. В обоснование предложенной мной объяснительной конструкции ограничусь здесь одним лишь общим замечанием: уже в *брахманах* все три указанных словесных компонента этой конструкции — *ātman*, *anna* и *vāc* — могли выступать в качестве прямого дополнения при глаголе *sam-s-kr*, образуя собой одну из наиболее значимых и востребованных ритуалистической мыслью областей его семантического поля. Дополнительно о глубинной смысловой связи глагола *sam-s-kr* со словами *vāc* и *yajña* см. Топоров В. Н. Санскрит и его уроки — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 10–12.

<sup>119</sup> «Брихадараньяка-упанишада» являла собой не единственный пример тематического пересечения *упанишад* с *грихьясутрами*, ср. АшвГр I 13 1–2, где составитель

Привычно встраиваясь в наезженную колею рассуждений и продолжая игнорировать общеметодологический характер проблемы, заключенной в самом факте состоявшегося в культуре описания<sup>120</sup>, можно, конечно, и эти правила расценить как еще одно свидетельство неполного очищения *упанишад* от прежнего ритуалистического духа — лишь как очередное проявление не до конца изжитой еще их приверженности внешней ведийской обрядности<sup>121</sup>. А можно, напротив, сосредоточившись на указанной проблеме, задаться сначала совершенно конкретным вопросом — а что, собственно говоря, отличало шаг, предпринятый «Брихадараньяка-упанишадой», от тех весьма близких, казалось бы, по своему духу наметок описаний домашней обрядности, с которыми мы сталкиваемся уже в текстах *брахман*? И вот тогда принципиальная разница между ними проступит со всей очевидностью.

Вся суть расхождений заключена здесь в различных мотивах, стоявших за соответствующими описаниями. И действительно, из всего множества санскар в поле зрения составителей *брахман* попадали. посвящение в ученики, с чего начиналось обучение мантрам, и похороны агнихотрина (см., например. ШБр XI.5.4.1–18; XII 5 1 и сл.) — т.е. именно те санскары, которые по самой общей своей смысловой и прагматической направленности находились в теснейшей связи с торжественным обрядом почитания богов, маркируя соответственно начало жертвенного пути будущего жертвователя-яджаманы и его завершение. Но в силу этого они и могли приобретать значение «стимула» еще в прежней, так сказать, классической системе ожиданий с «яджной» в качестве семантического ее ядра. Трансформация этой системы в конце поздневедийского периода, явившаяся прямым ре-

---

текста отсылает к безымянной *упанишаде*, предписаниями которой должно было руководствоваться при совершении обрядов, обеспечивающих успешное зачатие ребенка (*garbhālabhana*), предохраняющих непорочную женщину от выкидыша (*anavalobhana*) и гарантирующих рождение сына (*pumsavana*) Попутно замечу, что те же самые концептуальные рамки, внутри которых становилось оправданным обращение *упанишад*, а затем и *грихьясутр* к родильным обрядам, обеспечили позднее возможность включения в текст «Яджнавалкья-смити» своего рода физиологического (ЯС III 75–83) и анатомического (ЯС III 84–109) разделов, посвященных соответственно помесечному развитию зародыша в утробе (в ходе которого Владыка-Атман, согласно тексту ЯС, воплощается, принимая «пять элементов, будучи сам шестым») и строению человеческого тела (причем с точным указанием местоположения воплотившегося в нем Атмана — в середине круга, образованного 72 тысячами артерий, исходящих из сердца)

<sup>120</sup> Здесь, наверное, нелишне обратить внимание на то, что некоторые из домашних обрядов (как, например, свадьба или церемония приема гостя) отнюдь не уступали по древности торжественным обрядам почитания богов, но, несмотря на это, долгое время оставались лишь фактом внетекстовой реальности, не попадая в поле зрения «теоретической» культуры древней Индии

<sup>121</sup> Ср. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад М., 1971, с. 123

результатом текстовой объективации медитативного опыта, резко расширяла для «теоретической» культуры древней Индии горизонт ее познавательных возможностей, который определялся теперь понятием атмана. И вот в этом-то новом ее горизонте уже все санскары, без какого бы то ни было исключения, начиная с обрядового зачатия ребенка (и притом вне зависимости от его пола), виделись как действительно значимые и как значимые превращались в достойный объект для нормативного текстового отображения, что в конечном счете и обусловило формирование *грихьясутр* в качестве особого жанра обрядовых текстов<sup>122</sup>.

Следует обратить внимание еще на одно важное обстоятельство. В контексте общих рассуждений *упанишад* об Атмане — и особенно в связи с упомянутой ранее концепцией «двух путей», проложенных богами и предками, — значение, несомненно, приобретала вся повседневная жизнь человека во всей своей нераздельной целостности, и дело поэтому не могло в данном случае ограничиться нормативным описанием лишь обрядовой ее стороны. Разумеется, концепцию «двух путей» нельзя рассматривать в качестве первопричины, отвечавшей за радикальное расширение «кругозора» послеведийской культуры и вхождение в него внеобрядовой практики. По сути дела, она лишь задним числом оправдывала и до какой-то степени рационализировала уже состоявшийся — и притом совершенно произвольным, но вместе с тем вполне мотивированным образом — переход брахманической мысли к более широкому, так сказать, взгляду на человеческую жизнь.

Тем не менее, свершившись как факт, именно эта концепция стала в дальнейшем образовывать собой ту явленную и явственно осознаваемую ритуалистом перспективу, в которой вся повседневная жизнь человека во всех ее многообразных проявлениях должна была получить свое последовательное нормативно-текстовое отображение и оцен-

---

<sup>122</sup> Глубинная связь нормативных описаний домашней обрядности с *упанишадами* проявлялась отнюдь не только в том, что последние могли содержать материал, родственный послеведийским *грихьясутрам*. Пример «Чхандогья-упанишад» в этом отношении ничуть не менее показателен, хотя характер его и несколько иного свойства. В отличие от «Брихадараньяка-упанишад» текст «Чхандогья-упанишад» в тематическом плане напрямую не связан с *грихьясутрами*, однако при всем при этом он входит в одно произведение (получившее в традиции название «Чхандогья-брахмана», но являвшееся по своему содержанию *брахманой* лишь номинально) вместе с собранием мантр, предназначенных для проведения домашних церемоний (прежде всего — свадьбы и родильных обрядов). В ретроспективном плане весьма примечательным выглядит также тот факт, что некоторые разделы *грихьясутр* сами их составители называют *упанишадой*; при этом, по наблюдению А.А. Вигасина, они имели в виду не только специфический характер текста этих разделов, но и их непосредственную связь с учением *упанишад* (Вигасин А.А. Предисловие. — Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982, с. 16).



ку. И она ее вскоре действительно получила в текстах *дхармасутр*, тематика которых (вопреки давнишней исследовательской традиции рассматривать их главным образом под правовым углом зрения) отличалась исключительным разнообразием обсуждаемых в них вопросов: начиная с тех, которые были связаны с исполнением ежедневных домашних обрядов, совершением различного рода искупительных процедур, с отправлением естественных потребностей человека, с соблюдением определенных правил торговли, с решением ряда правовых дел и т.п., и кончая вопросом о достижении все того же «трудного для лицезрения» атмана<sup>123</sup>.

## ОТ БРАХМАН К УПАНИШАДАМ

Набросанный выше эскиз основной линии развития «теоретической» культуры древней Индии на рубеже поздне- и послеведийского ее периодов методологической своей стороной был прямо ориентирован на выявление скрытой динамики процессов, приводивших в конечном итоге к радикальному расширению отображаемой в нормативных текстах практики. Разумеется, будучи по необходимости крайне схематичным, этот набросок в лучшем случае может помочь прояснению лишь самой общей логики сцепления имевших при этом место событий, но ни при каких условиях никогда не заменит собой исследование конкретной истории сложения того или иного жанра. Далее я как раз и попытаюсь хотя бы в какой-то мере восполнить этот образовавшийся у нас пробел в отношении *упанишад*. Но все же перед этим, чтобы обозначить со всей определенностью свои исходные методологические позиции, сделаю сначала небольшое отступление по поводу использования слова «развитие» применительно к культуре.

Начну с констатации одного факта. Привычное нашему уху выражение, в котором слово «развитие» самым естественным для нас образом сопрягается с «культурой», производит, на первый взгляд, впечатление вполне осмысленного. Тем не менее это непосредственное впечатление свидетельствует скорее лишь о нашей языковой компетенции — и именно о том, что нам как носителям определенных языковых навыков свойственно воспроизводить раз за разом это и подобные ему словосочетания (такие, как: развитие науки, развитие философии, развитие литературы и т.п.), с легкостью слетающие с нашего языка, без всякой предварительной задумчивости.

---

<sup>123</sup> О жанровом своеобразии дхармической литературы см.: Романов В.Н., Вигасин А.А. Из наблюдений над композицией дхармашастр. — Древний Восток и античный мир. М., 1980, с. 83–101; Романов В.Н. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр), с. 141–153.

Положение дел, однако, сразу же меняется, как только задаешься вроде бы нелепым (с точки зрения языковой компетенции) вопросом: а что, собственно говоря, развивается при этом? Ответ, казалось бы, подразумевается уже самой генетивной конструкцией — «развитие культуры». Но ведь «культура», если разговор идет все-таки о научной работе, — это всего-навсего один из рабочих концептов, данных нам вовсе не в ощущениях (того же, положим, уха), а в сознательно выстраиваемой научным работником определенной концепции. И уж если вся моя концепция (осознанно, по определению, ограниченная) предметно ориентирована прежде всего на выявление человеческой реальности, скрывающейся за текстами-артефактами и несущей прямую ответственность за то, что текстам вообще дано было случиться, то в таком случае именно эту двоицу, одновременно обнимающую собой (по примеру описанной выше поздневедийской онтологической двоицы) как порождающее, так и порождаемое начало, и следует здесь понимать под словом «культура».

В моем употреблении оно разом отсылает к двум различным, но взаимно предполагающим друг друга уровням бытования текстов: с одной стороны, к уровню явленных, уже состоявшихся текстов, а с другой — к непроявленному их уровню, к уровню образующей потенциальный текст культуры системы ожиданий, где эти явленные тексты представлены пока как одна чистая возможность субъективного порядка, как чистая интенция мысли, мотивирующая последующее ее развертывание и предопределяющая в общих чертах ее содержательную направленность. Вот при таком понимании культуры методологически выдержанное решение проблемы ее развития будет состоять в ответе на один конкретно поставленный вопрос — а каким образом становятся возможными те изменения в постоянно скрытой от нас системе ожиданий, которые приводят к наблюдаемым изменениям в реально состоявшихся в ней текстах-артефактах?

Предлагаемый в этой связи возможный ход рассуждений, приводящий к более или менее удовлетворительному (или, по крайней мере, к удовлетворяющему лично меня) решению, состоит в следующем. Вот культура по тем или иным мотивам (подлежащим, разумеется, предварительному выяснению) смогла увидеть нечто для себя новое, не бывшее доселе в поле ее зрения, и, увидев, приступила к описанию. Неизбежным следствием этого станут определенные изменения в исходной системе ожиданий, которые, в свою очередь, сделают возможным дальнейшее расширение поля зрения культуры и соответственно дальнейшее расширение предметного поля ее текстовой деятельности. И так, надо полагать, может длиться до бесконечности, приводя в итоге к тому, что в ходе своего развития культура, несмотря на все воз-

можные преобразования свойственного ей потенциального текста, всегда будет сохранять в содержательном отношении черты большей или меньшей преемственности<sup>124</sup>.

Прочитанное в этом свете утверждение А. Кейта о том, что «*брахманы* содержат в зародыше все идеи, которые образуют фундаментальную доктрину *упанишад*»<sup>125</sup>, представляется в принципе вполне для меня приемлемым — но только, подчеркну, в принципе, в котором, однако, как раз и заключена вся суть расхождений с ним (а в его лице и с определенной научной традицией, склонной до сих пор редуцировать человеческое целое до так называемого интеллекта, спонтанно порождающего одною лишь присущей ему силой духа те или иные идеи). Как я пытался показать выше, решение вопроса о преемственности в развитии древнеиндийской культуры на переходе от *брахман* к *упанишад*ам никоим образом не сводится к прогрессирующему развитию обособленных от человеческой реальности идей и с необходимостью предполагает решительное расширение рамок проводимого исследования за счет включения в него анализа стоявших за идеями мотивов, формирующихся внутри сложившейся на данный момент системы ожиданий. Без этого, в частности, мы вряд ли можем рассчитывать на сколько-нибудь удовлетворительное решение интересующей нас проблемы, связанной с жанровой эволюцией брахманической прозы в конце поздневедийского периода.

Скрытая динамика соответствующих процессов, обусловленных превращением медитативного опыта в объект текстового отображения, хотя бы в первом приближении (и, скорее, с логической ее стороны), но все-таки была уже обрисована на предшествующих страницах. И вот теперь самое время приступить к более предметному ее рассмотрению. Сразу же оговорюсь: предлагаемый ниже анализ вовсе не претендует на сколько-нибудь исчерпывающую полноту. Его цель — большей частью служебная, а потому и гораздо более скромная — заключается прежде всего в том, чтобы содействовать прояснению общего характера текста ШБр X.6.1.1 — X.6.5.9, с которым далее столк-

---

<sup>124</sup> В связи с выражением «развитие культуры» хотелось бы обратить попутно внимание еще на одно важное для меня обстоятельство. В рамках излагаемого здесь подхода данное выражение не имеет никакого касательства к идее прогресса, сводящей развитие культуры к однолинейному и однозначно расцениваемому (в положительном, разумеется, смысле) движению кумулятивного типа. Ведь у нас как-никак получается, что очередное преобразование потенциального текста с неизбежностью предполагает не только формирование в культуре новых познавательных возможностей, но одновременно и закрытие ряда старых, в принципе неисчерпываемых (по причине принципиальной неисчерпаемости возможностей как таковых), но ставших для нее тем не менее уже недоступными.

<sup>125</sup> Keith A.B. The Aitareya Āraṇyaka. Delhi, 1995, с. 257, примеч. 10.

нется в моем переводе читатель. Отсюда проистекают два ограничения, сужающие, но одновременно и конкретизирующие в максимально возможной степени тему предстоящего разговора.

— Во-первых, из всей истории формирования жанра *упанишад* нас будет в основном интересовать лишь самый начальный этап его становления, т.е. тот, когда слово *upaniṣad* стало впервые употребляться внутри самого корпуса брахманического текста.

— Во-вторых, мы, как и прежде, сосредоточимся главным образом на материале только одной школьной традиции, а именно традиции Белой Яджурведы, которая, однако, предоставит нам просто уникальную возможность проследить, и притом совершенно предметно, каким образом и по поводу чего происходило формирование и обособление первых текстов упанишадского толка.

Здесь наше внимание с самого начала привлекает один хорошо известный специалистам и уже упомянутый ранее факт: две последние брахманы десятой книги «Шатапатхи» *Мадхьяндина*-рецензии (ШБр Х.6.4 и Х.6.5) в *Канвия*-рецензии образуют две начальные брахманы «Брихадараньяка-упанишады» (КБРУп I.1 и I.2). Очевидно, что одно только это обстоятельство заставляет сразу же усомниться в наличии непроходимой границы, которая отделяла описания и толкования ритуалистом яджны от будто бы свободного полета спекулятивной мысли составителей *упанишад* по поводу Атмана, Брахмы и т.п. Сомнения увеличатся еще больше, если учесть, что слово *upaniṣad* начинает изредка употребляться самой «Шатапатха-брахманой», начиная с той же десятой книги, целиком посвященной экзегезе обряда агничаяны.

Оба эти факта, не отвечавшие весьма распространенным представлениям о решительном противостоянии *упанишад* текстам *брахман*, требовали, разумеется, своего объяснения — и оно в наиболее развернутом виде было предложено еще полстолетия назад Л. Рену в двух статьях, в которых он изложил собственное понимание данной проблемы. В первой из них<sup>126</sup> он рассматривает всю десятую эзотерическую книгу «Шатапатха-брахманы», получившую в традиции название *rahasya* (*тайная*), как своего рода *араньяку*, завершающую цикл ритуалистических книг (с шестой по десятую), связанных с именем Шандильи — основного поздневедийского авторитета в обряде агничаяны. Внутри этой *араньяки*, как это часто случалось и в других ведических школах, ближе к ее концу, намечаются некоторые типично упанишадские темы, а появление характерной рубрики в Х.4.5.1.

<sup>126</sup> Renou L. Les relations du Śatapathabrāhmaṇa avec la Brhadāranyakopaniṣad et la personnalite de Yājñavalkya — Renou L. Choix d'Etudes Indiennes T II P, 1997, с 885–898

*athādeṣā upaniṣadām* (в переводе Л. Рену: «voici les thèmes de connexions-ésotériques») — должно бы указывать, по мнению исследователя, на начало предполагавшегося далее текста *упанишад*<sup>127</sup>.

Свое изложение фактической стороны дела Л. Рену завершает следующим образом: «Упанишадский характер конца ШБр Х настолько реален, что рассуждения по поводу ашвамедхи (Х.6.4 и 5), которыми заканчивается эта книга, были перемещены *Канвия*-рецензией в последнюю (XIV. — *В.Р.*) книгу, чтобы образовать начало КБрУп. И действительно, восхваление ашвамедхи совершенно неуместно в книгах шандильева цикла, но оно вполне годится для торжественного начала *упанишад*, как восхваление удгитхи — для начала ЧхУп. С другой, наконец, стороны, клаузула в Х.6.3.2: *iti ha smāha ṣāṇḍilya evam etad iti* — резонно завершает книгу. Тут автор ставит свою, так сказать, подпись»<sup>128</sup>.

Оставляя пока в стороне вопросы, связанные с начальной рубрикой в Х.4.5.1<sup>129</sup>, хотелось бы обратить внимание на то, что вся аргументация Л. Рену по поводу закономерности переноса ШБр Х.6.4 и Х.6.5 в начало *Канвия*-рецензии «Брихадаранька-упанишад» сводится, в конечном счете, к двум допущениям: первое — с точки зрения содержания данный пассаж совершенно не вписывается в разговор об агни-чаяне; и второе — это особое его самостояние подчеркивается в тексте введением перед ним разделительной клаузулы с «именной» подписью автора под своим произведением. Судя по всему, эти свои допущения сам исследователь расценивал как неоспоримые факты. Так вот, чтобы оценить действительную «фактичность» приводимых Л. Рену фактов, давайте хотя бы коротко остановимся сейчас на них. Предварительно только оговорюсь, что рассматривать соответствующий материал мы будем не ради кройки из него гипотетического текста по известному (якобы) заранее лекалу *упанишад*, как это имеет место в двух упомянутых выше статьях уважаемого французского исследователя, а скорее для того, чтобы по возможности выявить это самое лекало на основе анализа логики развертывания реально состоявшегося и имеющегося в нашем распоряжении текста.

Начнем с клаузулы — *iti ha smāha ṣāṇḍilya evam etad iti* (ШБр Х.6.3.2). Данная фраза вовсе не завершает работу Шандильи, как о том говорит Л. Рену, и соответственно, не может рассматриваться именной

<sup>127</sup> Там же, с 887

<sup>128</sup> Там же

<sup>129</sup> Здесь, чтобы изначально не сложилось ложного представления о реальном положении дел, стоит, пожалуй, только заметить, что узус *upaniṣad* в ШБр Х 4 5 1 вовсе не является первым в тексте «Шатапатха-брахманы», как об этом можно было бы подумать, встраиваясь последовательно в логику рассуждений Л. Рену (ср. ШБр Х 3 5 12)

подписью автора под своим произведением, которая отделяла бы последнее от следующего за ним далее повествования «Шатапатха-брахманы» Это невозможно как по соображениям самого общего порядка (хотя бы из-за того, что Шандилья отнюдь не являлся автором книг ШБр VI–X, равно как Яджнавалкья — автором книг ШБр I–V), так и по самым частным и совершенно конкретным В данной позиции, т е при завершении прямой речи, первое *iti*, как и обычно в брахманической прозе (и притом без всяких исключений), указывает здесь просто на то, что предшествующее высказывание строго ограниченно-го объема принадлежит действительно Шандилье, но и не более того<sup>130</sup> Если же придерживаться логики Рену (который, кстати сказать, оставил клаузулу без перевода), то нам пришлось бы признать, что и соответствующая работа того же, положим, Яджнавалкьи не пошла дальше первой книги, поскольку в ШБр I 9 2 12 мы сталкиваемся с аналогичной сигнатурой — *iti ha smāha Yājñavalkyah*<sup>131</sup>

Можно, конечно, расходиться во мнениях относительно действительного объема приписываемого здесь Шандилье высказывания (в моем переводе оно максимально сужено), но, во всяком случае, это именно конкретное его высказывание, процитированное составителем нашего текста В заключительном же *evam etad iti* следует, несомненно, видеть выражение согласия последнего с приводимым им частным высказыванием Шандильи, как и трактует эту ремарку Ю Эггелинг «Thus spake Śāṇḍilya, and so it is» В переводе Эггелинга, однако, второе *iti* не находит своего прямого отражения А вот если полностью развернуть прикрытые здесь этим последним *iti* авторские слова составителя «Шатапатха-брахманы» и в полной мере прояснить их смысл, максимально приблизившись при этом к привычному для современного читателя способу выражения, то тогда перевод этой фразы мог бы в принципе принять и такой, скажем, вид «По нашему мнению (заключительное *iti*), это так (*evam etad*)»<sup>132</sup>

Более подробного обсуждения требует декларируемая Л Рену неуместность восхваления ашвамедхи в книгах шандильевого цикла Именно это утверждение — ради которого и подвергается весьма со-

<sup>130</sup> Ср узус *iti ha smāha śāṇḍilyah* в ШБр VII 5 2 43

<sup>131</sup> Ср узус того же оборота в БрУп I 2 5 (= КБрУп I 4 3)

<sup>132</sup> Ср узус *evam etad* в БрУп III 9 21–24 (= КБрУп III 9 20–23) Здесь данная фраза, четырежды появляясь в контексте живого диалога двух участников брахмодьи (о брахмодье см ниже), означает что мнение слушателя (в данном случае — Шакалы) совпадает с высказанным только что мнением собеседника (Яджнавалкьи), указывающее на прямую речь *iti* следующее в «Шатапатха-брахмане» за *evam etad*, здесь, естественно, отсутствует, так как в данной позиции оно было бы совершенно излишним в виду полной ясности (просто по ситуации), что эти выражающие согласие слова принадлежат второму участнику диалога

мнительной интерпретации завершающая ШБр Х 6 3 2 фраза, призванная будто бы подвести черту под разговором об агничаяне, — является отправным пунктом всех его последующих рассуждений. Оно же кладется им в основу и второй его обзорной статьи, посвященной общей проблеме перехода от текстов *брахман* к текстам араньякского, а затем и упанишадского типа<sup>133</sup>

В ней, когда разговор опять заходит о *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады», Л Рену, возвращаясь к исходному и основополагающему для него тезису, вновь пишет «Начало произведения — с его прославлением жертвенного коня, растения *arka* и с последующей затем темой смерти — всем своим видом напоминает начало *араньяки*. Без сомнения, это было начало *араньяки* Ваджасанинов, из которой мало-помалу, начиная со второй главы, стали проступать темы *упанишады*. Эта *араньяка*, которая заканчивалась спекуляциями араньякского типа по поводу ашвамедхи, арки и смерти, очень точно связывается с книгой XIII «Шатапатха-брахманы» — более удовлетворительного сцепления невозможно себе представить»<sup>134</sup>

Здесь мы прервем цитирование, поскольку все дальнейшие многоходовые (и, надо прямо сказать, чисто спекулятивные) построения исследователя покоятся в основном именно на этом его исходном утверждении. Поначалу оно выглядит достаточно мотивированным и логичным. Ведь книги шандильева цикла (ШБр VI–X) действительно посвящены одной лишь процедуре сооружения агни-алтаря (*agnisaujana*), а потому нам кажется вполне естественным отделить так называемое восхваление ашвамедхи от описания агничаяны и, замени-

---

<sup>133</sup> Renou L. Le Passage des Brahmana aux Upanisad — Renou L. Choix d'Etudes Indiennes T II P, 1997, с 901–907

<sup>134</sup> Там же, с 903. Если сопоставить данное высказывание Л Рену с приведенной выше цитатой по поводу упанишадского характера конца ШБр Х нетрудно заметить, что здесь исследователь несколько видоизменяет трактовку имевших место событий, а вместе с тем и свою позицию в определении жанровой принадлежности анализируемых частей брахманического текста. В первом случае он говорит, положим, о типично упанишадском характере всего пассажа, завершающего десятую книгу *Мадхьянди*-рецензии «Шатапатха-брахманы» (Х 6 4 и 5), а во втором тот же самый пассаж, только транспонированный в начало *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады», расценивается им уже как напоминающий всем своим видом *араньяку*. Расхождение в данном конкретном случае не столь уж для нас и существенно, тем не менее оно представляется здесь весьма примечательным — не только в том смысле, что не эксплицируемое исследователем лекало, которое он использует для кройки гипотетического текста *упанишады*, меняя по мере надобности свои очертания, оказывается на практике инструментом мало пригодным, чтобы отвечать своему прямому функциональному предназначению, т.е. воплощать четкие критерии, которыми следует руководствоваться для различения и разведения двух типов указанных текстов (если, разумеется, в подобном разведении есть вообще какой-то смысл, когда дело все-таки касается конца позднего индийского периода, об этом см. ниже).

тельно, связать указанное восхваление с книгой XIII «Шатапатха-брахманы», где среди прочего разговор ведется также о торжественном обряде приношения в жертву окропленного коня.

Для сомнений, казалось бы, уже и места никакого не остается, но они тем не менее сразу же возникают, как только задаешься вроде бы странными на первый взгляд вопросами: а так ли уж неуместно «восхваление ашвамедхи» в конце десятой книги *Мадхьяндина*-рецензии «Шатапатха-брахманы» и в действительности ли это лишь восхваление и только<sup>135</sup>? Станным, однако, это не покажется, если мы, как и раньше, будем исходить в своем анализе из презумпции виновности составителей текстов — их несомненной виновности в том, что тексты приобрели у них именно тот вид, в каком они реально состоялись и закрепились в исходной для них традиции. И в таком случае мы просто обязаны будем предположить, что имелись какие-то скрытые мотивы, которые приводили к тому, что один и тот же пассаж мог самым естественным (но уже не для нас, а для составителей) образом встраиваться то в конец десятой книги *Мадхьяндина*-рецензии «Шатапатха-брахманы», то в начало *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады».

Подробное и предметное исследование мотивов, обуславливавших эту странную, казалось бы, вариативность, предлагается вниманию читателя в соответствующих частях комментария к переводу ШБр X.6.4 и X.6.5. Поэтому здесь, чтобы лишний раз не повторяться, ограничусь одним только формулированием важнейших его результатов, прямо касающихся как общей смысловой направленности указанного пассажа, так и конкретного значения ключевого в данном контексте слова *arka*. Проведенное исследование показало, что:

— в десятой книге «Шатапатха-брахманы», где годичный обряд сооружения из особых кирпичей алтаря (*agnicayana*) последовательно

---

<sup>135</sup> Аналогичный вопрос (хотя бы по соображениям симметрии) следовало бы, разумеется, задать и в отношении «Чхандогья-упанишады», которая, по утверждению Рену, начинается с восхваления удгитхи. Судя, однако, по первым же словам ее текста: *om ity etad akṣaram udgītham upāsita, om iti hy udgāyati tasyopavyākḥānam* (ЧхУп I.1.1), — речь в ней далее идет вовсе не о восхвалении удгитхи, а об обосновании и объяснении с самого начала предписываемой ею особой процедуры медитации (*upāsana*) на удгитху с использованием священного слога *Om*; ср. перевод А.Я. Сыркина: «*Om* — как [почитают] этот слог, так следует почитать *удгитху*, ибо [начиная со слога] *Om* поют *удгитху*. Вот объяснение этому...». В связи с предложенным А.Я. Сыркиным переводом следует только обратить внимание на то, что здесь, как и во всех остальных случаях, технический (в *упанишадах*) глагол *upās* переводится им неопределенным «почитать», однако само почитание совершенно определенно и, по моему мнению, совершенно справедливо понимается им как действие, относящееся к сфере внутренней обрядности, имеющей медитативный характер (см.: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с. 148–149, 216).



трактуются как процесс постепенного воплощения Агни-Праджапати на месте будущего жертвоприношения, слово *arka*, приобретая характер полноценного технического термина, отсылает либо к священному огню на построенном жертвователем алтаре (или к самому алтарю вместе с разведенным на нем огнем), либо (что реже) к растению под названием *арка* (*Calotropis gigantea*), листья которого использовались вместо жертвенных ложек при шатарудрия-приношении, совершавшемся по окончании укладывания алтарных кирпичей, но в любом случае, т.е. вне зависимости от своего конкретного индикативного значения, слово *arka* в каждом из своих узусов неизменно коннотирует здесь идею агничаяны<sup>136</sup>.

— весь пассаж ШБр Х.6.4 и Х.6.5 (= КБрУп I.1 и I.2) дается в последовательно выстраиваемой обрядовой перспективе и в предметном отношении сфокусирован на архетипической пищевой двойце — на жертвенном коне (*açvo medhyaḥ*), выступающем в тексте в качестве прообраза здешнего мира, и алтарном огне (*agnīḥ citāḥ*), который, будучи воплощением Агни-Праджапати, описывается как универсальный поедатель этого мира, соотнесенного, подчеркиваю, все с тем же жертвенным конем;

— сотворение Голодом-Смертью мира трактуется в ШБр Х.6.5.1–7 (= КБрУп I.2.1–6) как выход потенциального Праджапати из состояния абсолютной пищевой негации и соответственно как становление двух его актуальных и взаимно предполагающих друг друга ипостасей: *prajā* и *patī* (или, что то же, но уже в пищевом ключе — поедаемого и поедателя), только и образующих вместе полноценную и самодостаточную онтологическую двойцу;

— исполнение обряда ашвамедхи, к чему отсылает в заключение ШБр Х.6.5.8 (= КБрУп I.2.7), когда жертвенный конь поедается огнем-аркой, находящимся на сооруженном по этому поводу алтаре, приводит к тому, что все вновь возвращается к своему исходному недвойственному (и, замечу, искомому, ср. ШБр Х.6.3.2 и примеч.) состоянию — к состоянию характерной для Голода-Смерти абсолютной пищевой негации, при котором опять, как и в до-тварный период, нет места делению на еду и поедателя.

Основываясь на этих выводах — подкрепленных, повторюсь, в комментариях текстологическим анализом, — мы с полным правом можем настаивать на том, что дело мы тут имеем отнюдь не с восхвалением ашвамедхи, а потому основополагающий тезис Л. Рену относительно неуместности такого восхваления в книгах шандильевого цикла сам представляется совершенно неуместным, проистекающим

<sup>136</sup> Ср. ниже наиболее показательную в этом отношении игру словом *arka* в ШБр Х.3.4.5.

из явного непонимания обсуждаемого текста и внутренней логики его развертывания<sup>137</sup>. Ведь разговор здесь идет вовсе не о жертвенном коне, да еще почему-то о каком-то растении под названием *арка*, да плюс к тому же о смерти, и даже не об ашвамедхе и агничаяне, а в конечном счете именно о том, как рождается присущая устройению всего здешнего мира универсальная пищевая двоица (тема, заданная в тексте, кстати сказать, уже до этого; см. ШБр X 6 2), и еще вдобавок о том, как жертвователю можно выйти за ее пределы, чтобы сама Смерть стала его атманом, а он за счет этого, преодолев архетипическую оппозицию «поедатель»—«поедаемое», смог бы достичь бессмертия (ср. ШБр X.6.5.8 и примеч.)

Таким образом, тематика всего пассажа ШБр X.6 4 и 5 — порождение онтологической двоицы и ее преодоление — оказывается, с одной стороны, типично упанишадской, вполне подходящей для зачина в произведении соответствующего ее духу жанра, а с другой — она же, будучи содержательным и терминологическим образом связанной с толкованием агничаяны, совершенно уместна и в *брахмане* — в завершение разговора об этом обряде, по исполнении которого в ideally расцениваемом ритуалистами случае предполагалось принесение в жертву посвященного Праджapati коня<sup>138</sup>.

Транспонирование данного пассажа в начало КБрУп приводило лишь к небольшому смещению акцентов внутри двуединой обрядовой перспективы (агничаяны и ашвамедхи), в которой ведется повествование о сотворении мира Голодом-Смертью в *Мадхьяндина* и *Канвия* рецензиях. Если в первой это повествование уже по одному своему местоположению в тексте *брахманы* встраивалось прежде всего в перспективу агничаяны, то во второй, выступая в качестве зачина *упанишад*ы, оно воспринималось, скорее, в перспективе ашвамедхи<sup>139</sup>. Но суть дела от этого вовсе не менялась. Ведь в обоих случаях так или иначе идея порождения пищевой двоицы с последующей затем аннигиляцией оппозиции «поедатель»—«поедаемое» не могла не проступать в тексте самым очевидным для ритуалиста образом.

---

<sup>137</sup> Своего рода оправданием глубоко почитаемого мною мэтра мировой индологии может, видимо, служить то обстоятельство, что практически все переводы *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишад» не проясняют существа связи между двумя первыми ее брахманами (КБрУп I 1 и I 2) и в силу этого являются в определенной степени несостоятельными

<sup>138</sup> Подробнее о том, что оба эти обряда, агничаяна и ашвамедха, непосредственно ожидали и предполагали друг друга уже в самой обрядовой практике, см примеч к ШБр X 6 5 8

<sup>139</sup> Диагностичным в этом отношении можно, вероятно, рассматривать одно-единственное изменение в тексте — замену частицы *iva* на *eva*, которым сопровождалось транспонирование всего пассажа в начало КБрУп, см подр первое примеч к ШБр X 6 5 8

Может показаться, что, расходясь с Л. Рену в частностях (прежде всего в понимании двух конкретных мест, а именно. ШБр Х 4.5 1–3 и ШБр Х 6.4.1 — Х.6.5.8), мы все же сходимся с ним в главном — в трактовке общих процессов, приводивших к появлению и последующему обособлению первых текстов упанишадского толка. В какой-то мере такое впечатление, наверное, оправдано, однако за пределами этой меры, ограниченной констатацией одного лишь факта несомненной преемственности при переходе от *брахман* к *упанишад*ам, между нами вновь начинают просматриваться довольно существенные расхождения по меньшей мере в двух пунктах

Первый из них касается языка описания. По моему мнению, представлять весь процесс развития брахманической прозы так, как это предлагает Л. Рену, следуя в общем-то расхожей схеме: от *брахман* к *араньякам* и далее *упанишад*ам, — можно лишь с известной долей условности или, по крайней мере, с одной безусловно необходимой в данном случае оговоркой. Схема эта справедлива, судя по всему, лишь в ретроспективном плане, отражающем самосознание местной, но все же более поздней традиции, для которой только и стало, по-видимому, актуальным выделение *араньяк* в особый разряд текстов, противостоящий как *брахман*ам, так и *упанишад*ам<sup>140</sup>. Если же мы хотим ухватить процесс становления *упанишад* на самом раннем его этапе и придерживаться при этом терминов, которые были бы аутентичны собственно поздневедийской традиции, то нам, отказавшись на какое-то время от привычного термина *āraṇyaka*, следует, скорее, сосредоточить свое основное внимание на первых узусах слова *upaniṣad* в самом тексте «Шатапатха-брахманы» и прежде всего на том, с чем связана была потребность в этом нововведении. И вот здесь-то мы как раз прямо подходим ко второму и гораздо более существенному пункту имеющихся с Л. Рену расхождений.

Причину становления жанра *упанишад* Л. Рену видит в институте *brahmodya* — в сложившейся задолго до этого обрядовой практике предаваться словесному агону по поводу Брахмы, обмениваясь на его счет эзотерическими вопросами-загадками. Рассматривая историю

---

<sup>140</sup> Трудно сказать, с какого точно времени следует вести отсчет этой классификации. По крайней мере, в период составления *шраутасутр* Черной Яджурведы термин *āraṇyaka*, по наблюдению В С Семенцова, еще не сформировался. Панини, судя по всему, также не знает его, как подчеркивает тот же Семенцов, он приводит это слово (IV 2 129) только в одном значении «лесной житель» (*Семенцов В С* Проблемы интерпретации брахманической прозы, с. 14). Как мне кажется, разумнее всего полагать, что термин *āraṇyaka* мог быть востребован традицией и введен ею в оборот лишь за пределами поздневедийского периода — уже после выделения *упанишад* в совершенно особый в жанровом отношении разряд самостоятельно бытовавших текстов (ср. примеч. 172).

формирования текста «Брихадараньяка-упанишады» в качестве наиболее представительного в жанровом отношении примера, он с настойчивостью подчеркивал, что «именно брахмоды дали рождение этой *упанишаде*, именно они позволили *упанишаде* избавиться от сетей, в которых ее держала *араньяка*». «Этого, — как пишет он в продолжение, — оказалось достаточно, чтобы из плана ритуального перевести в план спекулятивный состязательные упражнения, рамки для которых были обрисованы заранее, а сам спекулятивный материал был предоставлен для них книгами X и XI ШБр»<sup>141</sup>.

Нельзя не заметить, что в оценочном плане Л. Рену явно исходит здесь из давно сложившихся и не изжитых по сию пору представлений о чисто умозрительном характере упанишадского текста. Но при такой изначальной его оценке решение проблемы перехода от *брахман* к *упанишадам* сразу же — и притом автоматически — фокусируется на выявлении тех внешних обстоятельств, которые наконец-то позволили вневременному философско-спекулятивному духу вырваться из сковывавших его до поры до времени тенет ритуализма. Решающую роль в этом отношении как раз и сыграли, по мнению французского исследователя, словесные состязания знатоков в отстаивании своего понимания природы Брахмы, Атмана и т.п.

Как это ни покажется странным — особенно после всего, что говорилось выше, — но объяснение, предложенное Л. Рену, выглядит почти что для меня приемлемым, если только под умозрением понимать здесь не спекулятивные построения философского толка, к чему сам исследователь определенно склоняется, а умозрение в самом буквальном смысле этого слова — как зрение (*dhī*) с помощью ума (*manasā*). В древнеиндийской традиции такое умозрение предполагало под собой не столько рассуждения (*mīmāṃsā*) по поводу какого-либо объекта (это было лишь начальным и подготовительным этапом), сколько полное (в пределе) мысленное погружение в него во время медитации, с помощью которой упасака приводил себя в состояние, когда он мог бы чувственно пережить свое полное тождество с объектом медитации, а в предельном случае, если дело касалось Брахмы, то и свое тождество с Брахмой. Но вот об этих-то как раз процедурах, которые были прямо ориентированы на чисто практическое преодоление присутствующей «всему здешнему» двойственности и в отношении которых отождествление Атмана с Брахмой только и приобретало свой настоящий и чувственно переживаемый смысл, не требующий никаких особых доказательств и изначально воспринимавшийся как несомненная и безусловная данность, из которой требуется просто извлечь для

---

<sup>141</sup> Renou L. Les relations du Śatapathabrāhmaṇa avec la Bṛhadāraṇyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya, с. 898.

себя соответствующие познавательные и экзистенциальные уроки, — вот об этом-то у Л. Рену уже не сказано ни единого слова<sup>142</sup>.

Между тем, как мы видели выше, уже по одним только соображениям методологического порядка вполне допустимым выглядит предположение, что становление жанра *упанишад* уже с самого начала было неразрывно связано с существенным расширением поля зрения древнеиндийской культуры, имевшим место на исходе поздневедийского периода, когда медитативный опыт смог действительно превратиться в один из важнейших объектов текстового отображения и толкования. О возможных мотивах, резко повышавших вероятность подобного хода событий, говорилось уже ранее, и теперь нам остается только проследить, как предложенная гипотетическая схема, назначение которой ограничивается выявлением одной лишь общей тенденции развития, соотносится с конкретным материалом школьной традиции Белой Яджурведы. В связи с этим вновь вернемся к кн. X «Шатапатха-брахманы».

Начнем с констатации одного факта, который, насколько мне известно, не привлекал до сих пор внимания исследователей, хотя, с моей точки зрения, именно его и аналогичные ему свидетельства других школьных обрядовых традиций как раз и следовало бы поставить в самый центр при обсуждении проблемы жанровой эволюции брахманической прозы в конце поздневедийского периода. Дело заключается в том, что первые же узусы слова *upaniṣad* в «Шатапатха-брахмане», фиксируемые с кн. X (ШБр X.3.5.12; X.4.5.1; X.5.1.1), коррелируют с началом активного употребления в той же кн. X глагола *upa-ās* в его совершенно особом и специальном значении «почитать, предаваясь упасане» (ШБр X.2.6.19, X.3.4.5, X.3.5.3, X.3.5.11, X.4.4.4, X.4.5.1, X.5.2.20, X.6.2.10, X.6.3.1–2). Более того, единственный узус *upaniṣad* за пределами кн. X (ШБр XII.2.2.23) также коррелирует с единственным же случаем употребления за ее пределами и глагола *upa-ās* все в том же чисто терминологическом своем значении, отсылающем, в конечном счете, к процедуре медитации (ШБр XII.2.3.13).

Отталкиваясь от этих наблюдений, мы вправе предположить, что и *upaniṣad* и *upa-ās*, будучи техническими и к тому же одноплановыми в смысловом отношении терминами, с самого начала несли в себе взаимно предполагающие и сориентированные друг на друга смыслы, находясь в едином смысловом горизонте, образованном обоюдными их ожиданиями. Так вот, чтобы проверить обоснованность нашего предположения, имеет, я думаю, прямой смысл поближе познакомиться со все-

---

<sup>142</sup> Замечу, что это происходит несмотря на то, что первая же брахмодья, с которой сталкиваешься в тексте «Брихадараньяка-упанишад», касается не просто знания Брахмы, а именно того, как следует почитать его, предаваясь упасане (см. БрУп II.1.1 и сл.).

ми четырьмя контекстами, в которых слово *upanīṣad* является нам в «Шатапатха-брахмане». Это представляется тем более необходимым, что перевод соответствующих мест у Эггелинга, явно испытывавшего значительные (и, признаюсь, вполне понятные мне) трудности в трактовке двух этих терминов, лишь затемняет, на мой взгляд, суть дела.

Первый раз со словом *upanīṣad* мы встречаемся в брахмане Х.3.5. Но уже предшествующая ей небольшая по объему брахмана Х.3.4.1–5, целиком посвященная истинному знанию (*vidyā*) растения арка, а точнее, знанию соответствий между ним и Пурушей (два его листа соответствуют ушам Пуруши, два цветка — его глазам и т.п.), завершается весьма показательной для нас сентенцией:

«Поистине, Пуруша — это вот этот огонь-арка. Кто (из мужей-пурушей) предается так упасане, почитая этого Пурушу как огонь-арку (с мыслью): „Здесь я (как муж-пуруша) есмь огонь-арка“, — у того именно силой знания (аркоподобности Пуруши) вот этот огонь-арка становится собранным в самом себе»<sup>143</sup>.

Смысл всего высказывания — крайне изощренного по своей форме, целиком построенного на игре двумя ключевыми словами: словом *puruṣa*, отсылавшим разом ко вселенскому Мужу-пуруше и к уподобляемому ему земному мужу-жертвователю, и словом *arka*, являвшимся названием растения *Calotropis gigantea* и одновременно одним из технических обозначений Агни-алтаря, — состоит в следующем. Если знающий говоренные ранее соответствия между растением арка и Пурушей медитирует на такого аркоподобного по своему строению Пурушу как на огонь-арку (т.е. на Агни-алтарь, который сооружается сейчас), то в таком случае алтарный огонь у него благодаря знанию этих растительных соответствий оказывается на естественном для себя месте, находя себе опору в аркоподобном же муже-пуруше, т.е. в том, что сродни алтарю уже по названию, а следовательно (если придерживаться логики ритуалиста), и по самой его арка-природе<sup>144</sup>.

Здесь, во второй раз в тексте «Шатапатха-брахманы», глагол *upa-ās* употреблен в своем особом терминологическом значении «почитать, предаваясь упасане», в полной мере востребованном впоследствии уже собственно *упанишадами*. Обращает также на себя внимание, что

<sup>143</sup> ШБр Х 3 4 5 *sa eso 'gnur arko yat purusah, sa yo haitam evam agnur arkam purusam upāste 'yam aham agnur arko 'smīti vidyayā haivāsyaisa ātmann agnur arkaḥ cito bhavati*

<sup>144</sup> У Эггелинга указанная «игра слов» не находит своего отражения. Это, да еще в сочетании с неверным переводом *upāste*, нарушает логику развертывания высказывания и в конечном счете приводит к довольно существенному искажению его смысла. «Now that Arka, to wit, man, is Agni, and verily, who so regards Agni as the Arka and the man, in his (altar-) body that Agni, the Arka, will be built up even through the knowledge that 'I here am Agni, the Arka'»

тема знания (*vidyā*) — и опять же, подчеркну, впервые — эксплицитно сцепляется здесь не как обычно с яджной (по типу: кто, зная так-то, совершает жертвоприношение, тот достигает того-то), а непосредственно с процедурой упасаны, только приуроченной ко времени совершения яджны. Очевидно, что в приведенном выше заключительном высказывании ШБр Х.3.4.5 намечается принципиально новая тема, в ходе развертывания которой появление в тексте термина *upanīṣad* — если последний, как мы предположили выше, действительно отсылал к знанию, связанному каким-то образом с упасаной, — становилось делом вполне для ритуалиста естественным, зависящим лишь от наличия конкретного повода. А вот повод для этого представился уже в следующей же брахмане (ШБр Х.3.5).

Начинается эта брахмана с построения ряда «этимологических фигур» (ШБр Х.3.5.1–7), обнаруживающих скрытый смысл слова *yajus* — как в его отношении к божествам (*adhidevatam*), так и в отношении к атману (*adhyātman*). Далее следуют две артхавады (ШБр Х.3.5.8–9), в которых утверждается, что знание подлинного смысла данного слова (и точнее — двух составляющих его слогов) гарантирует мужу-жертвователю неоспоримое первенство среди своих сородичей<sup>145</sup>, а затем, вслед за отождествлением в ШБр Х.3.5.10 препарированного таким образом яджуса Старшим Брахмой (*jyeṣṭham brahma*), в продолжение темы говорится:

Х.3.5.11. «Этот Брахма не имеет ничего прежде себя (*apūrvam*) и все имеет после себя (*aparavat*). (У кого), кто знает так этого Брахму как не имеющего ничего прежде себя и имеющего все после себя (и, предаваясь упасане, почитает его), среди равных (ему) никогда не появляется такой, который будет превосходить его; еще более превосходными и следующие за ним поколения рождаются. Поэтому, если (среди своих) есть такой, кто старше его, (в этом случае) пусть передается упасане, (сказав себе предварительно): „Бывшие прежде него (старейшины рода) — стороны света“; вот так (нынешний старейшина) не будет причинять ему вреда.

Х.3.5.12. Поистине, *upanīṣad* — самый сок вот этого Яджуса»<sup>146</sup>.

Предложенный перевод, нацеленный, в конечном счете, на проявление того, что в действительности скрывалось здесь за транслитери-

<sup>145</sup> Буквально в ШБр Х 3 5 8 говорится, что «знающий так становится лучшим (*ṣreṣṭhah*) среди своих, (их) предводителем (*pura-etā*), поедателем (*annādah*) и верховным хозяином (*adhipatī*)»

<sup>146</sup> ШБр Х 3 5 11–12 *tad etad brahmāpūrvam aparavat, sa yo haitad evam brahmāpūrvam aparavad veda na hāsmāt kaścana śreyānt samānesu bhavati śreyāmsah śreyāmsa haivāsmād aparapurūṣa jāvante, tasmād yo 'smāḥ jyāvānt svād dīḥo 'smāt pūrvā ity upāṣīta, tathā hainam na hinasti, tasva vā etasya yajuso rasa evopanīṣad*

рованной у нас «упанишадой», требует, разумеется, ряда пояснений и оговорок. Прежде всего это касается «яджуса». В данном случае это слово не подразумевает какой-либо конкретной мантры и явно используется в собирательном смысле, причем собирательный его смысл можно (и, очевидно, нужно) понимать здесь в самом прямом смысле этого слова — в смысле *yajus citam* («собранный яджус»), что означает совокупность яджурведических мантр, сопровождавших укладывание кирпичей во время сооружения Агни-алтаря (*agnīḥ citāḥ*). Именно об этом «собранном яджусе» говорится в самом начале книги X<sup>147</sup>; именно он, собираемый, подобно кирпичам, в одно целое по ходу агничаяны, характеризуется в ШБр X.1.1.4 как вожатый (*abhinētā*) Рича и Самана, который идет впереди (*purastād eti*) них<sup>148</sup>; и именно в этой связи и именно в этом смысле он как раз и именуется здесь, в ШБр X.3.5.10, Старшим Брахмой, т.е. Старшей Ведой.

Теперь об упасане. Внося во втором предложении (X.3.5.11) конъектуру «и, предаваясь упасане, почитает его»<sup>149</sup>, я исхожу из того, что чрезвычайно употребительная в брахманической прозе формула «кто

<sup>147</sup> Ср. ШБр X.1.1.1–3: «Прежде (из кирпичей) собирается (cīyate) в виде Агни-(алтаря) Год, потом Махад-уктха произносится. Когда (при порождении мира) Праджapati распался, сначала (в виде уктхи) из него вышел сок. Этот Праджapati, который распался, он и есть Год, а его суставы, которые распались, — это дни и ночи. Этот Год-Праджapati, который распался, он и есть вот этот Агни-(алтарь), который собирается (cīyate) сейчас, а дни и ночи как его суставы, которые распались, — это вот эти кирпичи. Вот когда он укладывает их, именно эти дни и ночи как его суставы, которые распались, он теперь вкладывает в него обратно. Вот так именно в нем [т.е. уже в собранном Агни-алтаре — в *agnau cite*] яджус (становится) собранным; в нем он (становится) обретенным полностью».

Последнее предложение (*tad etad atraiva yajus citam atrāptam*) в переводе Эггелинга, просто пересказывающего в данном случае комментарий Саяны, выглядит следующим образом: «And thus it is even in this (building of altar) that this Yagus is built up and secured (for Prajāpati)». По-моему мнению, однако, трактовать его надо не только и не столько в плане, условно говоря, содержания, сколько в плане выражения — как итоговое высказывание имплицитно выстраиваемой здесь «этимологической фигуры», логической концовкой которой становится введение неологизма *yajus citam*, образованного по образцу *agnīḥ citāḥ*. Сама же потребность в этом нововведении мотивировалась, судя по всему, тем, что выражение *yajus citam* должно было маркировать наиболее сакральную часть Яджурведы, т.е. играть ту же в принципе роль, которую играло название *Махад-уктха* в школьной традиции Ригведы, а *Махаврата-саман* — в традиции Самаведы.

<sup>148</sup> То есть опережает во время агничаяны исполнение Махад-уктхи и Махаврата-самана, которые, повторюсь, рассматривались квинтэссенцией Ригведы и Самаведы соответственно.

<sup>149</sup> Замечу, что предложенная конъектура — и прежде всего в том, что касается общей направленности разговора на процедуру упасаны, — вполне согласуется с комментарием Саяны; по его мнению, медитировать в данном случае следовало на Брахму, наделенного двумя качествами (*guṇa*) — *apūrvam* и *aparavat*.



так знает» (*ya evaṁ veda*), за которой в тексте всегда следовало изложение плодов соответствующего знания, эллиптична уже в самой своей исходной основе и в смысловом отношении, за исключением довольно редких случаев, абсолютно тождественна ничуть не менее употребительной конструкции «кто, зная так (*ya evaṁ vidvān*), совершает то-то, достигает того-то». В сущности, эта формула играла, как правило, выраженную роль обстоятельства образа действия при не выраженном явно сказуемом; при этом содержательная определенность самого действия легко восстанавливалась из контекста, который чаще всего отсылал либо к практике жертвоприношения, либо к процедуре упасаны. Но поскольку в данном конкретном случае первая возможность исключается полностью, вероятность того, что здесь имелось в виду знание, относящееся именно к упасане, резко возрастает<sup>150</sup>. И это тем более так, что дальше — буквально в следующей же фразе, но в развитие все того же мотива старшинства Брахмы, когда описывается частный и производный от первого случай, — речь уже эксплицитно заходит о медитации: *tasmād yo 'smāj jyāyānt syād diṣo 'smāt pūrvā ity upāsīta, tatho hainam na hinasti*.

В переводе Эггелинга: «Wherefore, if any one would be greater than he, let him reverentially approach the regions in front (to the eastward) of that one in this way, and he will do him no injure», — синтаксическая конструкция этой фразы со встроенной прямой речью (*diṣo 'smāt pūrvā iti*) не находит своего отражения. А между тем сам факт наличия здесь последней не может, по-моему, вызывать сомнений, и весь вопрос заключается только в том, как следует понимать ее слова. В этом случае необходимо учитывать два момента, которые, как мне кажется, просто выпали из поля зрения Эггелинга. Во-первых, слово *pūrvā* («прежний») в качестве субстантивированного прилагательного могло означать *предка*, и в данном контексте, когда разговор касается старшинства по рождению, оно, скорее всего, именно к предкам как раз и отсылало — как к былым и преставившимся уже старшинам рода (ср. аналогичный узус *pūrvā* в связи с поминанием предков во время шраддхи

<sup>150</sup> Ср. аналогичную смысловую конструкцию с последовательным введением глаголов *vid* и *upās* в БрУп I.2.22 (КБрУп I.4.10): «... кто знает так: 'Я есмь Брахма', (и соответствующим этому знанию образом предается упасане), — тот становится всем здешним... А вот кто предается упасане, почитая другое божество, (думая) так: 'Оно — одно, я — другое', — тот не обладает знанием» (*ya evaṁ vedāham brahmāsmīti sa idaṁ sarvaṁ bhavati... atha yo 'nyām devatām upāste 'nyāsāv anyo 'hamasmiti na sa veda*). По сути дела, в обоих случаях мы сталкиваемся с одним и тем же ходом брахманической мысли, только вот в «Брихадараньяка-упанишаде» наличие между глаголами *vid* и *upās* союза *atha* («а вот») с полной очевидностью обнажает его, делая соответствующую конъектуру совершенно естественной; ср. ЧхУп V.18.1, где вместо *atha* в той же смысловой позиции имеем однозначно противительное *tu*.

в ЗМ III.220). Во-вторых, отождествление умерших предков, именовавшихся обычно *pitaraḥ* («отцы»), со сторонами света (сторонами, правда, промежуточными, *avāntara-diṣaḥ*) — вещь для брахманической прозы самая что ни на есть обычная, поскольку по бытовавшим тогда представлениям окружали предки своих живых потомков именами со всех сторон (*sarvatas*, ср. ШБр I.8.1.40 и примеч.).

Руководствуясь этими соображениями, я, собственно говоря, и решился предложить выше такой перевод последней фразы ШБр X.3.5.11, который ни в синтаксическом, ни в содержательном отношении не имеет ничего общего с тем, что мы имеем у Эггелинга. Тем не менее проблема, связанная уже не с содержательными аспектами прямой речи, а с трактовкой ее функционального назначения, вовсе таким образом не снимается. Неясным для меня так и остается один конкретный вопрос — следует ли понимать ее слова в том смысле, что они представляли собой принципиально новый объект для медитации, или же, напротив, они означали предваряющие медитацию слова, необходимые лишь для того, чтобы хоть в какой-то степени приспособить прежнюю медитативную процедуру к измененным условиям, не изменив при этом сам объект мысленного сосредоточения.

Саяна придерживается здесь первой трактовки, полагая, что при наличии старшего сородича упасака, чтобы избежать участи притесняемого (*bādhya*), должен был медитировать уже не на Брахму-Яджус, как в ранее описанной ситуации, а на предков, соотносимых со сторонами света (ср. его — *diṣaḥ pūrvā ity upāsīta*). Подобная интерпретация не выходит в принципе за пределы возможного, но все же мне более предпочтительным представляется второе (отраженное в переводе) понимание, вполне допустимое с формальной точки зрения (ср. аналогичную функцию прямой речи при сказуемом *upāste* в ШБр X.3.4.5) и в то же время не требующее, как у Саяны, непрямого и несколько натянутого, на мой взгляд, преобразования явно контекстуального высказывания *diṣo 'smāt pūrvā ity upāsīta* в универсальное *diṣaḥ pūrvā ity upāsīta*.

Как бы там ни было, но общая направленность всего разбираемого пассажа, внутри которого слово *upanīṣad* впервые появляется в тексте «Шатапатха-брахманы», вырисовывается теперь более или менее определенно. Судя по всему, преследуемая ее составителем цель заключалась в том, чтобы по линии, так сказать, старшинства подверстать сначала собирательный Яджус под не имеющего ничего прежде себя и имеющего все после себя безначальное начало, а затем за счет сделанной таким образом смысловой подгонки наглядно продемонстрировать абсолютную адекватность обряду агничаяны предписываемой сейчас особой процедуры медитации на Брахму-Яджус. Но если согласиться с этим выводом и признать, что логика развертывания

данного пассажа лежала главным образом в процедурной плоскости, то где-то здесь, в той же самой плоскости, нам следует, по-видимому, искать объяснение и термину *upanīṣad*, остающемуся поныне не менее туманным, чем во времена Эггелинга.

С учетом сказанного естественно предположить, что появление данного термина в ШБр Х.3.5.12 в функциональном отношении призвано было подчеркнуть не совсем обычный по своей предметной направленности характер предшествующей части текста (ШБр Х.3.5.1 и сл.), где в непосредственной связи с толкованием «яджуса» (развертывающимся, подчеркну, в чисто «филологическом» ключе — как ряд последовательно выстраиваемых по его поводу «этимологических фигур») предписывалась совершенно конкретная медитативная процедура и обосновывалась ее адекватность обряду агничаяны. Более того, пытаясь встроиться в логику рассуждений ритуалиста, я как-то неожиданно стал ловить себя на мысли, что *upanīṣad* настойчиво отсылает меня здесь к отождествляемому со старшим Брахмой слову *yajus*, причем в первую очередь все в том же процедурном его аспекте — как к первейшему по значимости словесному объекту медитации во время возведения Агни-алтаря.

Отсюда, собственно говоря, оставалось проделать один только шаг, чтобы увидеть в *upanīṣad* термин с совершенно конкретным и чисто «техническим» значением: «имя, на которое медитируют во время упасаны». Признаюсь, однако, что дался мне этот шаг вовсе не так легко, как оно выходит сейчас на письме, и к тому же — далеко не сразу, а лишь после того, как я окончательно удостоверился, что подобное понимание приводит к более или менее удовлетворительной и непротиворечивой трактовке всех четырех узусов *upanīṣad*, фиксируемых в тексте «Шатапатха-брахманы». И вот только тогда приведенный выше перевод начальной фразы ШБр Х.3.5.12 (*tasya vā etasya yajuso rasa evopanīṣad*), где поначалу я ограничился одной транслитерацией данного термина, принял свой окончательный вид: «Поистине, имя, на которое (адхварью) следует медитировать (во время агничаяны) (в данном случае — само слово *yajus*. — В.Р.), самый сок вот этого (сбранного при агничаяне и тождественного Старшему Брахме) Яджуса».

Второй раз со словом *upanīṣad* мы встречаемся в ШБр Х.4.5.1. Здесь, в отличие от разобранного выше случая, оба ключевых для нас термина, *upa-ās* и *upanīṣad*, непосредственно сцепляются друг с другом в одном едином пассаже, включающем в себя два высказывания, из которых второе явно выстраивается как конкретизация первого: *athādeṣā upanīṣadām, vāyur agnir iti ha śākāyanina upāsate*. Напомню, именно на это место ссылался Л. Рену в своей попытке обнаружить начало гипотетического текста *упанишад*ы; при этом он ограничился переводом лишь первой фразы, предложив вариант, который в наи-

большей степени соответствовал бы преследуемой им цели «Voici les themes de connexions-esoteriques»<sup>151</sup>

Оставляя пока в стороне некоторую натяжку в его трактовке *ādeçāh*, обращу прежде всего внимание на то, что перевод *upanisadām* как *de connexions-esoteriques* ориентирован исключительно на содержание прямой речи (*vāyur agnir*), входящей в состав второго предложения, и сделан без учета следующих за ней авторских слов (*iti ha çākāyanina upāsate*), которые, по-видимому, расценивались Л. Рену как незначимые<sup>152</sup>. Следует, однако, заметить, что в самом характере отождествления Огня-Агни с Ветром-Ваю (точно так же, как и в характере всех остальных приводящихся далее в ШБр X 4 5 1–3 его отождествлений с Солнцем, Годом и т.д.) нет ничего нового и, тем более, специфически упанишадского — классические тексты *брахман* просто полнятся такого рода «эзотерическими» высказываниями<sup>153</sup>. Но тогда нам не остается ничего другого, как соотнести смысл слова *upanisad* не столько с содержанием прямой речи, сколько с авторскими словами самого составителя «Шатапатха-брахманы». А эти слова уже явным образом отсылают к процедуре медитации, в ходе которой упасаке, согласно принятой у Шакаянинов практике, — о чем, собственно говоря, и сообщается в нашем тексте — следовало полностью фиксировать свое внимание на слове *vāu* и, неустанно воспроизводя его в собственном своем уме, почитать под этим именем самого Агни<sup>154</sup>.

В принципе, для того чтобы достичь Брахмы, т.е. привести себя в предельно измененное состояние, характеризующееся полным снятием оппозиции *я* и *то*, медитировать можно было на что угодно — хоть бы и на собственный живот<sup>155</sup>. Другое дело оценка того или иного способа медитации, которая, видимо, могла сильно разниться в зависимости как от самой ее процедуры, так и от качества и весомости доводов, приводимых в ее защиту. Но именно это последнее обстоя-

<sup>151</sup> У Эггелинга «Now the doctrines of mystic imports»

<sup>152</sup> Так, собственно говоря, они и выглядят в переводе Эггелинга «The Sākayanins hold [*upasate*] — B P that 'Agni is Vāyu'», ср., однако, приведенный ниже его комментарий к ШБр XII 2 2 23

<sup>153</sup> В «Шатапатха-брахмане» тот же Агни мог спорадически соотноситься то с Варуной (II 3 2 10, V 2 4 13), то с Индрой (II 3 2 11), то с Митрой (II 3 2 12), то с Рудрой (V 2 4 13), то с Савитаром (VI 3 1<sup>б</sup>) и еще много с кем (и даже — с чем) другим

<sup>154</sup> Под Агни, выступающим здесь объектом медитации, следует в данном случае понимать *agniḥ citah*, т.е. огонь на сложенном из кирпичей алтаре, в котором воплотился Праджapati

<sup>155</sup> Ср. АйтАр II 1 4 3–5, где утверждается возможность подобного медитативного приема (*udaram brahmeti çarkarāksyā upāsate*) а в его оправдание далее говорится, что живот (*udara*) — это Брахма, поскольку появился он в тот момент, когда Брахма, вступив в изначального Пुरुшу через кончики обеих его ступней, сказал пробравшись выше бедер «Сотвори широкое мне» (*urv eva me kuru*)

тельство как раз и давало теперь новый повод для состязательных упражнений в духе брахмодьи, определяющую роль которых в становлении жанра *упанишад* с такой настойчивостью подчеркивал Л Рену, игнорируя, однако, при этом одно чрезвычайно важное и, в конечном счете, решающее для определения их жанра обстоятельство. В литературных брахмодьях *упанишад* (и не только, разумеется, в этих частях текста, особо отмечаемых французским исследователем) проявился не отвлеченный от практики вневременной спекулятивно-философский дух, вырвавшийся наконец-то из сетей ритуализма, а радикальное изменение самой отображаемой в них практики, изменение самой предметной направленности мысли составителей *упанишад* — радикальной ее переориентации с яджны как объекта преимущественного описания и толкования на процедуру медитации, которая до этого оставалась, видимо, лишь фактом внетекстовой, обрядовой реальности.

Если же принять этот последний момент во внимание, то содержание текста ШБр Х 4 5 1–3, вводимого рубрикой *athādeçā upanisadām*, тут же прояснится — и притом, как мне кажется, без всяких натяжек. Все следующее за ней изложение сразу же предстанет перед нами как приближающееся к агону столкновение (только что не драматизированное — как в литературно обставленной брахмодье) различных точек зрения относительно того или иного способа медитации на Агни с приведением различных доводов в пользу каждого из них. Ретроспективно начинает проясняться и общая смысловая направленность как самой рубрики, так и входящего в нее термина *upanisad*.

Поскольку далее разговор идет, несомненно, о медитации (*vāyur agnir iti ha çākāyanina upāsate*), а заглавная рубрика уже в силу самой своей заглавной природы должна бы намечать зону ближайшего развертывания текста и формировать совершенно определенный горизонт ожиданий, то мы, доверяясь самому тексту, просто обязаны принять как непреложный факт, что слова *athādeçā upanisadām* такой горизонт действительно формировали. И тогда под *ādeçāh* (в полном, надо сказать, соответствии с прямым значением этого слова) здесь следует скорее понимать не *les themes*, а именно наставления, а под *upanisadām* — не неопределенное *de connexions-esoteriques*, а то, что терминологическим образом уточняет предметную направленность излагаемых далее наставлений, отсылая к ряду адекватных обряду агничаяны способов медитации.

Если, однако, согласиться с тем, что *upanisad* означает здесь не «мистический смысл» (как переводит Эггелинг), и не «эзотерическую связь» (как говорит об этом Рену), и не просто спекулятивно-философский (или мистический) текст повышенной сакральности (как об этом довольно часто пишут в литературе), но совершенно конкретный

в своей содержательной определенности технический термин со значением «словесный объект медитации», — то при таком его понимании перевод анализируемой рубрики приобретает четко выраженный, как и в предыдущем случае, процедурный вид: «Теперь (излагаются) наставления относительно имен, на которые медитируют (во время агни-алтарной упасаны)».

С третьим узусом *upaniṣad* мы сталкиваемся в самом начале следующей же *брахманы* (ШБр X.5.1.1): *tasya vā etasyāgner vāg evopaniṣad, vācā hi cīyata rcā yajusā sāmneti nu daivya; atha yan mānuṣyā vācā hetīdaṁ kuruteīdaṁ kuruteṭi tad u ha tayā cīyate*. В принципе перевод первого предложения, чьи синтаксические связи абсолютно прозрачны, уж в этом-то, по крайней мере, отношении не должен был вроде вызывать каких-либо особых затруднений. Тем не менее Эггелинг идет здесь наперекор синтаксису оригинала, включая косвенное дополнение, входящее в группу сказуемого (*tasya etasyāgnervāg eva*), в состав группы подлежащего *upaniṣad*: «The mystic import of this Fire-altar, doubtless, is Speech»; и делается им это, замечу, несмотря на то что точно такую же конструкцию в ШБр X.3.5.12 (*tasya vā etasya yajuso rasa evopaniṣad*) он переводит (если не считать начального ‘but’) вполне адекватно тексту: «But, indeed, the mystic import (upaniṣad) is the essence of this Yajus».

Объяснить эту абсолютно непозволительную, на мой взгляд, вариативность при переводе одной и той же конструкции, с тем же самым к тому же подлежащим (*upaniṣad*), вряд ли представляется возможным, если только не предположить, что смысл разбираемого высказывания при строгом следовании синтаксису оригинала казался Эггелингу совершенно неудовлетворительным. И действительно, внутренняя логика сцепления понятий — неважно, усматривать ли в *upaniṣad* мистический смысл (как у Эггелинга) или эзотерическую связь (как у Рену) — становится в таком случае абсолютно непонятной. Мало того, что само высказывание практически лишается тогда всякого смысла (не исключая, разумеется, ни эзотерического, ни мистического) — разом повисают в воздухе и идущие следом слова (*vācā hi cīyata* и т.д.), призванные как раз прояснить его. Все, однако, сразу же встает на свои места (и в отношении синтаксиса тоже), если мы, как и прежде, возьмем термин *upaniṣad* в его предполагаемом нами строго процедурном значении словесного объекта медитации:

«Поистине, имя, на которое следует медитировать (во время агни-алтарной упасаны), — самоё Слово вот этого Агни(-алтаря). Ведь он и в самом деле сооружается с помощью слова, и к тому же божественного — с помощью рича, яджуса и самана. А вот если (скажут), что с помощью человеческого слова (он сооружается,

имея в виду мантры-наказы): „Делайте то!“, „Делайте это!“ — то ведь опять выходит, что сооружается он с помощью слова»<sup>156</sup>.

По смыслу перевода, получаемого в результате такой подстановки, выходит, что функциональное назначение этой вводной статьи, характеризующейся ярко выраженной эмфатической окраской, заключалось прежде всего в том, чтобы четко обозначить границу, которая проходит внутри единого пассажа, маркируемого приводимой в ШБр Х.4.5.1 (см. выше) общей заглавной рубрикой: «Теперь (излагаются) наставления относительно имен, на которые медитируют (во время агни-алтарной упасаны)».

Для искушенного слушателя, прекрасно разбиравшегося в обычных приемах введения дискуссионного материала, было совершенно ясно, что непосредственно следовавший за этой общей рубрикой почти что конспективный обзор мнений ряда ритуалистов относительно агни-алтарной упасаны в Х.4.5.1–3 лишь подготавливает почву, необходимую для будущей полемики с ними, и что далее составитель текста должен будет недвусмысленно обозначить свою собственную позицию в этом вопросе. И вот она-то со всей определенностью как раз и заявляется сейчас в Х.5.1.1, сигнализируя слушателю о начале подробного и обстоятельного разговора, призванного в конечном счете прояснить те глубинные основания, по которым трехчастное Слово агничаяны — и точнее, сами названия трех разрядов мантр (рич, саман, яджус), задействованных при строительстве Агни-алтаря, — может действительно рассматриваться наиболее подходящим для данного обряда объектом медитации.

Если в функциональном отношении статья Х.5.1.1 являлась своеобразным подзаголовком внутри единого пассажа, вводимого общей рубрикой Х.4.5.1, то в отношении содержания та же статья, в силу своей смысловой направленности на Слово агничаяны, вновь возвращала слушателя к разговору, начатому уже ранее, в Х.3.5.11–12. Нетрудно заметить, что в обоих случаях речь шла об упасане, связанной так или иначе со словесным компонентом данного обряда, и отличие лишь в том, что в Х.5.1.1 составитель текста изначально задавал гораздо более широкие тематические рамки предстоящего разговора. Если раньше он касался исключительно яджуса, то теперь он должен был распространиться в принципе и на два других разряда божественного Слова, задействованного при сооружении Агни-алтаря, —

<sup>156</sup> Заключительная ремарка, начинающаяся в оригинале со слова *atha*, из-за игнорирования Эггелингом первого *iti*, от которого, в общем-то, напрямую зависит трактовка исключительно многозначного союзного слова *yad*, принимает в его переводе несколько упрощенный и смешивающий смысловые акценты вид: «And he (the Adhvaryu) speaks with human speech, 'Do ye this! Do ye that!' then also it (the altar) is built therewith».

т.е. и на рич и на саман. Именно так у нас выходит, как только мы соглашаемся с предложенной выше процедурной трактовкой термина *upanīṣad*. Но тогда уж и решение вопроса об адекватности нашего перевода начальной фразы в Х.5.1.1 начинает напрямую зависеть от того, соответствует ли он или нет (а если все-таки соответствует, то в какой мере) содержанию идущего следом текста.

В связи с этим полезно сначала выявить совсем не очевидные с первого взгляда границы всего пассажа, в котором заявленная в вводной статье тема находит свое продолжение. Открывшись разговором о трехчастном устройстве Слова агничаяны в Х.5.1.1, она последовательно разворачивается затем вплоть до самого конца *брахманы* (Х.5.1 5), где наш составитель с явным прицелом на будущее (хотя выяснится это много позже — в Х.5.2.20) отождествляет (т.е. ставит в связь) ричи, яджусы и саманы, исполнявшиеся по ходу сооружения Агни-алтаря, соответственно: с кругом Солнца (*maṇḍala*), с находящимся в его центре Пурушей и исходящим от него светом (*arci*)<sup>157</sup> Следующая брахмана (Х.5.2.1–23) начинается парафразой данного отождествления, после чего четкая тематическая направленность разговора внешне вроде бы совсем размывается. Порой даже кажется, что мысль составителя вот-вот уйдет окончательно в сторону от обрядовой практики, целиком переместившись в область чисто умозрительных (в привычном нам смысле этого слова) рассуждений по поводу вселенского Пуруши. Но самая концовка брахманы своим эксплицитным разговором о словесном компоненте агничаяны в Х.5.2.20–23, где, в частности, рич, яджус и саман уподобляются трем кирпичам, из которых выстроен Агни-алтарь<sup>158</sup>, вновь возвращает нас к исходной теме, маркируя тем самым нижнюю границу ее разворачивания.

С учетом сказанного тематическое единство пассажа ШБр Х.5.1.1 — Х.5.2.23, замыкающегося на трехчастном Слове агничаяны, не может, по-моему, вызывать каких-либо особых сомнений. Неясным, однако, остается вопрос о смысловом его единстве, т.е. о присущей ему целостной смысловой перспективе, в которой рассуждения относительно Пуруши, кажущиеся нам некоторым отступлением от темы, перестают таковыми казаться. В этом отношении решающее значение приобретает содержание ШБр Х.5.2.20, где и Пуруша и трехчастное Слово агничаяны, в ходе которой осуществляется одновременная сборка и того

<sup>157</sup> Основанием для подобного отождествления служила, судя по всему, известная смысловая эквивалентность двух образов Агни-Пуруши, который как одна ипостась Праджапати собирался по ходу агничаяны из ричей, яджусов и саманов, и Хиранья-гарбхи, который как другая ипостась все того же Праджапати был представлен в обряде золотой фигуркой Пуруши, укладываемой в основание алтаря на золотом диске (ср ШБр VII 4 1 15–19)

<sup>158</sup> Ср ШБр Х 5 2 21 *sa esa trīstako agnir rg ekā yajur ekā sāmāikā*



и другого, непосредственно сцепляются друг с другом в общем для них контексте медитации:

«Предаваясь упасане, (жрецы-)адхварью почитают вот этого (Пурушу) под именем Агни (или) Яджус... (Жрецы-)чхандоги — под именем Саман . (Жрецы-)бахвричи — под именем Уктха»<sup>159</sup>.

Если исходить из содержания ШБр Х.5.2.20, вполне естественным выглядит предположение, что конечная цель, которую с самого начала преследовал составитель текста, заключалась именно в том, чтобы связать божественное Слово агничаяны с почитанием воплощающегося в Агни-алтаре Пуруши и при этом в максимально возможной степени прояснить те основания, по которым жрецам каждой из трех ведических традиций следовало по ходу обряда согласно медитировать на это вселенское начало, используя для мысленного сосредоточения на нем наиболее подходящий их традиции словесный объект Адхварью как яджурведину, отвечавшему одновременно и за рукотворную сборку Агни-алтаря (ср. *agniḥ citāḥ*) и за словесную сборку Яджуса (ср. *yajus citam*), надлежало медитировать на слова *agni*<sup>160</sup> или *yajus*; хотару как ригведину, отвечавшему в обряде агничаяны за рецитацию наиболее ценимого собрания ричей под названием Махад-уктха, — на слово *uktha*<sup>161</sup>, а удгатару как самаведину, отвечавшему за исполнение столь же ценимого Махаврата-самана, — на *sāman*<sup>162</sup>.

Так, подчеркну, выходит у нас, как только мы, оценивая прагматическое назначение всего пассажа ШБр Х.5.1.1–Х.5.2.23, начинаем его рассматривать в ретроспективном плане — с точки зрения заключительных его статей. Но к такому же, по сути дела, выводу мы сразу же приходим, как только соглашаемся с медитативно-процедурной трактовкой термина *upanīṣad* и соответствующим образом переводим начальную фразу Х.5.1.1: «Поистине, имя, на которое следует медитировать (во время агни-алтарной упасаны), — самоё Слово вот этого Агни(-алтаря)».

Очевидно, что предложенный перевод как нельзя лучше обеспечивает смысловую стыковку начальной фразы Х.5.1.1 с остальным содержанием анализируемого пассажа. Но тогда вполне обоснованным становится вывод, что эта вводная его статья, играя роль своеобразно-

<sup>159</sup> ШБр Х 5 2 20 *tam etam agnir ity adhvarvava upāsate vajur iti sāmēti chandogāḥ uktham ity bahvrcāḥ*

<sup>160</sup> В связи с медитацией на слово *agni* при почитании Пуруши во время агничаяны ср. приведенный выше перевод ШБр Х 3 4 5

<sup>161</sup> О медитации на слово *uktha* см. примеч. к переводу ШБр Х 6 2 8

<sup>162</sup> Ср. текст «Чхандогья-упанишад», две первые части которого целиком посвящены медитации на слог «ом», предвещающий исполнение самана, на названия составных частей последнего (начиная с удгитхи) и, наконец, на само слово «саман»

го зачина, как раз и была призвана сформировать у слушателя такую смысловую перспективу, в которой конечная цель разговора становилась бы уже ожидаемой, а логика его развертывания с неожиданным (для нас) выходом на вселенского Агни-Пурушу — являвшегося, замечу, одной из постоянных фигур (наряду с Брахмой и Атманом) агни-алтарной упасаны — уже не вызывала бы у подготовленного заранее слушателя каких-либо недоуменных вопросов.

В свете проведенного выше анализа уместно, по-моему, в порядке отступления еще раз вернуться к упомянутому ранее предложению Л. Рену рассматривать заглавную рубрику в Х.4.5.1 в качестве начала гипотетического текста *упанишады*. Опираясь на полученные результаты, мы, видимо, вправе настаивать теперь на том, что данное его предложение нельзя никак признать приемлемым — и не только по соображениям самого общего порядка, связанным с неопределенностью параметров жанрового лекала, которым пользовался исследователь при кройке своей гипотетической *упанишады*, но уже и с чисто фактической стороны дела. Против этого говорит само тематическое единство пассажа Х.3.5.1–Х.5.2.23, на который падают все три разобранных выше случая употребления термина *upaniṣad* в кн. Х «Шатапатха-брахманы» (Х.3.5.12, Х.4.5.1, Х.5.1.1).

Посвященный общей теме — медитации на Слово агничаяны, указанный пассаж обладал несомненной смысловой целостностью. Внутренняя логика его развертывания, несмотря на все имеющиеся в нем многочисленные (но контекстуально всегда обусловленные) отступления, прослеживается в целом довольно четко. Начинается он в Х.3.5.1 вроде бы с частного разговора о яджусе. Однако сама эта частность, плохо вяжущаяся с основным мотивом агничаяны — сборкой совершенного по всем параметрам Агни-Пуруши (чье совершенство определялось в конечном счете его составленностью из ричей, яджусов и саманов), просто не могла не переживаться носителем традиции как своего рода недостача, требующая в тексте известной компенсации. И последняя действительно имеет место во второй половине пассажа: недосказанность в отношении медитативных процедур, связанных с трехчастным Словом агничаяны, преодолевалась здесь ровно в тот момент, когда составитель «Шатапатхи», начиная с Х.5.1.1, приступал к разговору о согласной агни-алтарной упасане всех трех основных жрецов обряда — хотара, адхварью и удгатара — с использованием ими в качестве подходящего их школьной традиции объекта медитации всех трех наименований божественного Слова — уктхи, яджуса и самана.

Не следует думать, что, вступив в полемику с Л. Рену, усматривавшим в Х.4.5.1 начало гипотетического текста *упанишады*, я ратую

за то, чтобы переместить это самое начало в какое-то другое, более подходящее, с моей точки зрения, место. Отставляя в сторону мое общее крайне скептическое отношение к реконструкциям подобного рода, я просто хочу обратить сейчас внимание на то, что в любом случае, как бы ни относиться к таким реконструкциям, исходить всегда надо из внутренней логики развертывания реально состоявшегося в традиции текста, и если выдвигаемое предложение относительно текста гипотетического идет все-таки вразрез с этой логикой, то данное предложение вряд ли стоит принимать в расчет даже в качестве самой предварительной гипотезы.

Как уже упоминалось ранее, за пределами кн. X со словом *upaniṣad* мы сталкиваемся еще один только раз — в ШБр XII.2.2.23. Здесь в контексте разговора о саттре, после предварительной редукции Года до одного дня (*ahar*) и констатации того очевидного факта, что целое года складывается из отдельных дней, в продолжение темы говорится: *saiṣā saṁvatsarasyopaniṣad; sa yo haivam etāṁ saṁvatsarasyopaniṣadam vedā hāsmāc chreyāṁ jāyate sātmā bhavati, saṁvatsaro bhavati; saṁvatsaro bhūtvā devān apyeti*.

Эггелинг, продолжая придерживаться здесь прежней своей трактовки термина *upaniṣad*, переводит: «This is the mystic import of the year; and, verily, whosoever thus knows this mystic import of the year grows more (and more) glorious up to (the end of ) it; he becomes possessed of a (new) body, he becomes the year, and in the shape of the year he joins the gods». Однако уже в примечании к переводу, критически откликаясь на предложение Г. Ольденберга понимать под *upaniṣad* «почитание», он корректирует (с отсылкой к ШБр X.4.5.1 и X.5.1.1) свою позицию, внося в нее весьма существенную и чрезвычайно примечательную для нас поправку: «Perhaps ‘meditation’ might be the more appropriate rendering: — ‘this is the form in which the year should be meditated upon’»<sup>163</sup>.

Здесь, как мы видим, Эггелинг самым решительным образом меняет свою трактовку термина *upaniṣad*, напрямую отождествляя его с медитацией. Нетрудно также заметить, что предложенная им новая трактовка при ее практическом преломлении в переводе перестает фактически расходиться с нашей и начинает разниться с ней разве что чуть меньшей предметной определенностью. Но если все-таки не пренебрегать последней и придерживаться здесь прежнего нашего понимания, усматривая в *upaniṣad* термин, отсылающий не просто к медитации (или форме медитации), а именно к словесному ее объекту (в данном случае к слову *ahar* — «день», то тогда перевод ШБр XII.2.2.23 опять принимает уже привычный нам чисто процедурный вид:

<sup>163</sup> SBE. Vol. XLIV, c. 155, примеч. 1.

«Таково у Года имя, на которое следует медитировать (во время годичной саттры). Кто знает так это имя Года, на которое (во время саттры) следует медитировать, у того рождается наделенный превосходством (сын)<sup>164</sup>; тот становится сам себе хозяином<sup>165</sup>, становится годом; став годом, приобщается к богам».

Речь в данном случае опять идет о конкретной процедуре упасаны, только на этот раз относящейся не к агничайне, а к годичной саттре. И опять, как и прежде, перед нами встает все тот же вопрос о предметной проверке: а вообще-то, фиксируется ли в самом тексте «Шатапатха-брахманы» подобного рода упасана, в которой слово *ahar* («день») являлось бы объектом медитации? В ответ тут можно сразу же сослаться на ШБр XII.2.3.13, где в связи с определенными днями саттры прямо предписывается медитировать на них (*enāny upāsīta*), т.е. на их названия. Попутно замечу, что именно здесь Эггелинг в примечании к своему переводу, увязав это предписание с содержанием ШБр XII.2.2.23, впервые допускает возможность и медитативной трактовки глагола *upa-ās*.

Дополнительный аргумент в пользу нашего понимания термина *upanīṣad* можно, по всей вероятности, извлечь из сопоставления ключевой фразы ШБр XII.2.2.23 (*saiṣā samvatsarasyopanīṣad*) с высказыванием БрУп V.6.4 (= КБрУп V.5.3): *tasyopanīṣad ahar iti*. Высказывание «Брихадараньяки» касается здесь, правда, не Года, а Пуруши. Однако в наших целях — поскольку интересует нас сейчас сама принципиальная возможность трактовать *upanīṣad* в качестве термина, отсылающего к конкретному имени, на которое следует медитировать во время упасаны<sup>166</sup>, — различие это не имеет существенного значения; и это, замечу, тем более так, что в «Шатапатха-брахмане», в контексте общего ее разговора о годичной саттре, год и составляющие его дни неоднократно уподобляются соответственно целому Пуруши и членам его тела; ср. ШБр XII.1.4.1–3, XII.2.4.1–16, XII.3.2.1–5.

Начнем с того, что слова ШБр XII.2.2.23 *saiṣā... upanīṣad* (букв. «такова упанишада») явным образом отсылают, говоря строго, лишь

<sup>164</sup> Предложенный перевод слов *ā hāsmāc chreyāñ jāyate* радикально отличается от того, что мы имеем у Эггелинга. По моему мнению, в этих словах находит свое отражение тот же самый ход мысли ритуалиста, который знаком нам уже по ШБр X 3 5 11 *sa yo haitad evam brahmāpūrvam aparavad veda çreyāmsō havāsmād aparapurūṣā jāyante* («(У того), кто знает так этого Брахму как не имеющего ничего прежде себя и имеющего все после себя — еще более превосходными рождаются следующие за ним поколения»)

<sup>165</sup> В отличие от Эггелинга, рассматриваю слова *sātmā bhavati* в качестве смыслового эквивалента разобранного выше оборота *ātmanā bhavati*

<sup>166</sup> Вообще говоря, то, что именно словесный компонент яджны вышел на первое по значимости место в качестве объекта обрядовой медитации, представляется совершенно закономерным, поскольку именно к Слову, как мы видели выше, отсылало в первую очередь и уже само понятие яджны

к предшествующей части текста, в которой год последовательно редуцируется до одного дня (ХII.2.2.13–22), и только неявным — к самому слову «день» (*ahar*) как метонимическому обозначению года. С совершенно иным положением дел мы сталкиваемся в БрУп V.6.4 (= КБрУп V.5.3). Здесь оба указанных слова непосредственно сцепляются друг с другом в одном высказывании, причем наименование *ahar* выступает по отношению к *upaniṣad* в роли именного сказуемого. Очевидно, что в БрУп V.6.4 *upaniṣad*, связанная с почитанием Пуруши, прямо отождествляется с обозначением дня (*ahar iti*) и весь вопрос заключается только в том, как более или менее адекватно отразить в переводе обретаемую здесь этими двумя словами известную смысловую однородность, дающую повод для их отождествления.

В этом отношении (но, судя по всему, только в этом) вариант, предложенный А.Я. Сыркиным: «Его [т.е. Пуруши] тайное имя — „день“»<sup>167</sup>, — представляется вполне удовлетворительным, поскольку разговор тут и в самом деле идет об имени (*ahar iti*). В обоснование своего предложения переводчик ссылается на комментарий Шанкары, который для прояснения смысла этого термина действительно приводит глосс *rahasyam abhidhānam* («тайное название»); ср. у Саяны — *rahasyam nāma* («тайное имя»). В отличие от Сыркина, однако, и Шанкара и Саяна приведением сходных по своему смыслу глосс вовсе не ограничиваются — оба связывают узус *upaniṣad* в БрУп V.6.4 с темой упасаны и, скорее всего, они имеют на то достаточно оснований.

Дело в том, что практически все содержание БрУп V.6 (= КБрУп V.5) касается непосредственно процедуры упасаны в двух ее совершенно конкретных проявлениях. Данная тема дает о себе знать уже в самом начале брахманы (БрУп V.6.1–2 = КБрУп V.5.1), когда при описании архетипической ситуации сообщается, что боги, появившись на белый свет, предавались почитанию Брахмы, медитируя на тождественную ему сатью, и точнее — на три образующих это слово слога: «*sa-ti-yam*». Цель подобного почитания заключалась, судя по всему, в том, чтобы за счет медитации на слово *satya* достичь соответствующего Брахме недвойственного состояния, имеющего прямое отношение к истинно сущему (*sat*)<sup>168</sup>. Предпринимающийся далее (БрУп V.6.3 = КБрУп V.5.2) разговор о двух Пурушах, в диске солнца и в правом глазу, предстает в этом свете как следующий шаг в развертывании темы преодоления двойственности. И вот только в этом уже выстроенном контексте — процедурном, подчеркну, по своей сути — в порядке очередности приводятся тайные имена двух вышеназванных Пуруш: *ahar*

<sup>167</sup> Ср у Бетлинга «Seine geheime Bezeichnung ist Tag»

<sup>168</sup> Подробнее о медитации на «сатью» при почитании Брахмы см. первое примеч к переводу ШБр X 6 3 1

(«день») — для первого и *aham* («я») — для второго (БрУп V.6.4,5 = КБрУп V.5.3,4).

Адекватность самих этих слов природе Пуруши (а следовательно, и обоснованность их использования при почитании последнего во время упасаны) демонстрируется с помощью обычного для поздневедийского ритуалиста «этимологизирования». После каждого объявления его тайного имени в тексте дважды повторяется одна и та же архавада: *hanti pātmānam jahāti ca ya evaṃ veda* («Тот, кто знает так, разрушает зло и избавляется от него»). Момент звукописи здесь совершенно очевиден (*ahar/aham iti... hanti... jahāti*), причем выглядит он тем более уместным, что речь в БрУп V.6.4 и 5 идет прежде всего о самих названиях *ahar* и *aham*. Демонстрационный же эффект заключался в данном случае в том, что благодаря звукописи оба тайных имени Пуруши непосредственно сцеплялись с мотивом преодоления зла. Но именно с этим мотивом — и тоже «этимологическим» образом — традиционно увязывалось в брахманической прозе и само слово *puruṣa*, которое благодаря особой «этимологической фигуре» уже на фонетическом своем уровне становилось потенциальным носителем центральной для *упанишад* идеи преодоления онтологической двоицы.

Примечателен в этом отношении контекст, в который встраивается соответствующее высказывание «Брихадараньяка-упанишады» (БрУп I.2.2 = КБрУп I.4.1): *sa yat pūrvo 'smāt sarvasmāt sarvān pāpmana ausat tasmāt puruṣaḥ* («Раз (Творец-Атман), предшествующий всему здешнему, сжег все (виды) зла, то и (имя ему) „Пуруша“»). Вопреки мнению А.Я. Сыркина<sup>169</sup>, под злом (*pāpman*) здесь следует понимать вовсе не грех, а очевидную неспособность всех органов чувств и разума работать за пределами присущих «всему здешнему» оппозиций. По крайней мере, именно к такому пониманию подталкивает все содержание предшествующей *брахманы* (БрУп I.1 = КБрУп I.3), где, в частности, подробно говорится о том, как асуры в своей безуспешной борьбе с богами последовательно поражали злом (*pāpman*) речь, обоняние, зрение, слух и разум, вследствие чего последние, каждый в своей области, стали подвержены не только хорошему, но и дурному; споткнулись же асуры только на дыхании во рту, которое, естественно, было лишено подобной двойственности.

Отталкиваясь от этих наблюдений, мы, очевидно, вправе утверждать, что в рамках поздневедийской системы ожиданий само по себе осмысление слова *ahar* в качестве тайного имени Пуруши не выходит в принципе за пределы возможного. Но тогда весь вопрос будет заключаться для нас в самом своеобразии того практического опыта, при

<sup>169</sup> Ср. его перевод: «Перед началом всего этого он сжег все грехи (*sarvān pāpmanah*), и поэтому он — *пuruṣa*».

описании которого эта потенция оказывалась на деле востребованной, реализуясь в виде конкретного высказывания БрУп V.6.4: *tasyopaniṣad ahar iti*. И в таком случае, если мы все-таки действительно хотим приблизиться к более адекватному пониманию термина *upaniṣad*, нам уже никак нельзя обойтись без учета функционального назначения соотношенного с ним здесь все того же наименования дня (*ahar*).

На практике последнее использовалось совершенно непривычным для нас образом. Как свидетельствует свойственная тексту БрУп V.6 (= КБрУп V.5) внутренняя логика развертывания, основное направление которой задавалось архетипическим описанием упасаны в БрУп V.6.1–2 (= КБрУп V.5.1), функциональное назначение слова *ahar* состояло совсем не в озвучивании его (пусть и в уединенном месте), а в первую очередь в том, чтобы служить одним из не проявлявших себя вовне словесных объектов медитации при почитании вселенского Пуруши. Вероятно, так в конечном счете и следует понимать приводимые обоими комментаторами глоссы к термину *upaniṣad* (*rahasyaṁ abhidhānam, rahasyaṁ nāma*), где определение *rahasya* действительно отсылает к нечто тайному, но тайному в смысле, скорее, скрытого или даже неявленного. А вот если эксплицировать эту имманентно присущую *upaniṣad* скрытность и ее не проявляемую вовне незвучную природу, то тогда перевод высказывания БрУп V.6.4 '*tasyopaniṣad ahar iti*' мог бы принять и следующий, несколько отличный от прежнего, но тем не менее все тот же процедурный вид: «Его тайное имя, на которое следует медитировать, — „день“»<sup>170</sup>.

\* \* \*

Итак, приступая к подведению итогов нашего разговора о значении термина *upaniṣad* в «Шатапатха-брахмане», мы на основании проведенного анализа всех четырех его узусов (ШБр X.3.5.12, X.4.5.1, X.5.1.1, XII.2.2.23) можем с известной долей уверенности настаивать на том, что денотативное пространство данного термина образовывало множество разнообразных и вместе с тем абсолютно однородных в отношении своего функционального назначения словесных объектов (*agni, yajus, uktha, sāman, ahar*), на которые полагалось медитировать во время совершения яджны. Конечная цель подобной медитации заключалась, судя по всему, в том, чтобы вывести субъекта за пределы «онтологической» двойцы, что, насколько я понимаю, было возможно

<sup>170</sup> Очевидно, таким же образом следует понимать термин *upaniṣad* в БрУп II.1.23 (= КБрУп II.1.20): *tasyopaniṣat satyasya satyam iti* («Его [т.е. Атмана] тайное имя, на которое следует медитировать, — „сатья сатьи“»); ср. эксплицитное упоминание *satyasya satyam* в качестве имени (*nāmadheya*) Пуруши в БрУп II.3.11 (= КБрУп II.3.6).

только в ситуации формирующейся в этой связи резко выраженной сенсорной недостаточности. Реализация означенной цели предполагала абсолютно реальное достижение упасакой Атмана или — говоря иначе, но имея в виду то же самое субъективное состояние, при котором на деле снималась оппозиция «Я»—«то», — достижение им Брахмы.

Все эти мотивы, представленные в свернутом виде уже в самом термине *upaniṣad*, как раз и определили содержательное своеобразие текста ШБр X.6.1.1—X.6.5.9, с которым далее столкнется в моем переводе читатель. Его упанишадский (в указанном смысле) характер не может, по-моему, вызывать никаких сомнений, поскольку весь ведущийся в нем разговор неизменно связан (прямо или косвенно) с упасаной и соответственно с тем чувственно переживаемым по ходу ее процедуры уникальным опытом, который лежал за пределами присущей «всему здешнему» двойственности.

Естественно предположить, что с появления именно таких, вполне еще обрядовых по своему характеру текстов, органически вписывавшихся в нормативное описание яджны, как раз и следует вести отсчет постепенному конституированию жанра *upaniṣad* в качестве жанра совершенно особого, самостоятельного и не связанного уже напрямую с нормативным описанием какого-либо ведийского обряда жертвоприношения. Более того, отталкиваясь от проведенного анализа всех четырех узусов термина *upaniṣad* в «Шатападха-брахмане» (X.3.5.12, X.4.5.1, X.5.1.1, XII.2.2.23), можно даже утверждать, что в самом названии этого нового жанра остался как бы навсегда впечатанным исходный пункт его развития. Ведь в конечном счете при переводе соответствующих пассажей выяснилось, что в каждом из них термин *upaniṣad* отсылает не к какому-то тайному или мистическому учению, как это обычно полагают, но, напротив, к совершенно конкретному и эксплицитно в тексте предписываемому слову литургического лексикона, на которое жрецу надлежит медитировать (указанным выше способом) во время яджны, и еще — в переносном уже смысле — к изложению вполне разумных (с точки зрения ритуалиста) оснований, по которым это не озвучиваемое на месте жертвоприношения и потому только тайное Слово-брахма может в данном конкретном случае рассматриваться наиболее подходящим для медитации объектом.

Таким образом, концовка кн. X «Шатапатха-брахманы» наглядно нам демонстрирует очевидную преемственность в отношении содержания между текстами *брахман*, которые на определенном этапе приступили к описанию упасаны в качестве вспомогательного (*упа*) компонента торжественного обряда жертвоприношения богам<sup>171</sup>, и собст-

<sup>171</sup> Попутно замечу, что само по себе включение упасаны в состав торжественного обряда жертвоприношения (после чего, собственно говоря, ее процедура только и смогла,



венно *упанишадами*, где подобного рода описания (с соответствующими, естественно, толкованиями) приобретали в тенденции самодовлеющее и самодостаточное значение.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Резюмируя все сказанное выше по поводу жанровой эволюции брахманической прозы, отметим в заключение ряд ключевых моментов. У нас в итоге получилось, что:

— вопреки распространенным представлениям формирование жанра *упанишад* обуславливалось (на начальной, по крайней мере, стадии) теми же самыми направленными на описание яджны мотивами, которые до этого определяли и все предшествующее развитие брахманической прозы;

— решающим для становления этого нового жанра событием явилось не спонтанное освобождение древнеиндийской спекулятивной мысли от «оков ритуализма», на чем нередко настаивают исследователи, но наметившийся еще в текстах *брахман* переход от нормативного описания и толкования молитвенного Слова-брахмы, так или иначе озвучивавшегося на месте жертвоприношения, к нормативному описанию и толкованию уже незвучного Слова, т.е. к описанию и толкованию вспомогательного (*упа*) по отношению к яджне обрядового действия, получившего в традиции название *упа-āsana*;

— сама процедура упасаны с ее доступной для внешнего восприятия стороны сводилась к неподвижному и безмолвному сидению жреца рядом с жертвенным огнем, а с внутренней, никак не проявлявшей себя вовне, — к сосредоточенному воспроизведению им в уме тайного имени (оно же — *upanīṣad*) невыразимого (*anirukta*) вселенского начала (оно же — *brāhman*);

— свое терминологическое и вовсе не свойственное ему прежде медитативное значение (не отраженное, кстати сказать, в словарях

---

по-видимому, превратиться в достойный брахманической прозы объект текстового отображения) имеет, как мне кажется, смысл рассматривать в прямой связи с одним конкретным и чисто практическим вопросом, который с необходимостью вставал перед ритуалистом: а как, собственно говоря, добиться того, чтобы жрецы не отвлекались от яджны (ср. ШБр I.1.2.2, I.7.1.15), и что же такого им следует делать, когда они не задействованы непосредственно в самом обрядовом действе? — Не сидеть же им и в самом деле болтая! (ср. ШБр I.7.4.19, где по поводу исполнения жрецом-брахманом своих функций говорится, что он не сможет исцелить яджну, «если будет сидеть болтая (*yad vāvadyamāna āsīta*)»). С этой точки зрения упасана, предполагавшая медитацию на реалии жертвенного мира, оказывалась вполне подходящим подсобным средством, которое действительно могло обеспечить непрерывное участие жрецов в обряде и соответственно повысить эффективность последнего.

Бётлинга и Моньер-Вильямса) глагол *upa-ās* получал просто в силу того, что, отсылая напрямую ко внешней стороне упасаны, к конкретному местоположению жреца на месте жертвоприношения, он вместе с тем уже косвенным, а точнее, метонимическим образом отсылал в данном случае и ко внутренней ее стороне, предполагавшей использование мужем-пурушей незвучного Слова-брахмы для достожения им брахмаподобной «вездесущности»<sup>172</sup>;

— появление текстов упанишадского толка свидетельствовало о скором окончании поздневедийского периода и начале принципиально нового этапа, когда на новые роли, потеснив в системе оценок жертвователя-домохозяина, выходит ранее неведомая брахманической прозе фигура аскета-санньясина, полностью отрешившегося в своей каждодневной практике от присущей «всему здешнему» двойственности.

❦

---

<sup>172</sup> Подробнее об этом см.: Романов В.Н. Что значит поздневедийское *upa-ās*. К проблеме значения слова. М., 2008.

# «ШАТАПАТХА-БРАХМАНА»

---

Перевод

# «ШАТАПАТХА-БРАХМАНА»

---

Перевод

## КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### I.1.1.1

**Собираясь принять обет (воздержания, жертвователю), став между (огнями) ахаваний и гархапатель и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде.**

Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы, раз говорит анриту — с ней он смердит изнутри. Поистине, вода пригодна для жертвы. «Да приму я обет, став пригодным для жертвы!» — так (он думает). Поистине, вода — это то, что очищает. «Да приму я обет, став чистым с помощью того, что очищает!» — так (он думает). Поэтому и прикасается к воде.

#### I.1.1.2

**Глядя на (ахавания-)огонь, он принимает обет (— с яджусом): «О Агни, хозяин обетов, я собираюсь держать обет! Да осилю я его! Да удастся он мне!»**

Поистине, среди богов хозяин обетов — Агни. Именно к нему он и обращается теперь. (Что касается остальных слов яджуса): «я собираюсь держать обет», «да осилю я его», «да удастся он мне» — здесь нет чего-либо скрытого.

#### I.1.1.3

**А вот по завершении (яджны) он слагает (с себя обет — с яджусом): «О Агни, хозяин обетов, я сдержал обет! Я осилил его! Он удался мне!»**

Ведь он и в самом деле осилил его, раз достиг завершения яджны, и в самом деле удался ему, раз достиг завершения яджны.

Именно с этим вот (яджусом) принимает обет едва ли не большинство, но он может принять и с другим.

#### I.1.1.4

Поистине, двойственно здешнее — только сатья и анрита, третьего нет. Именно боги — сатья, люди — анрита. (Говоря): **«Вот я перехожу от анриты к сатье!»** — тут он и переходит от людей к богам.

#### I.1.1.5

Поистине, (во время яджны) он должен говорить только сатью. Ведь сатья — это обет, которого держатся боги. Поэтому и почитаются они. Кто, зная так, говорит сатью, подлинно становится достойным почитания.

#### I.1.1.6

**В таком случае по завершении (яджны) он слагает (обет — с яджусом): «Сейчас я таков, какой есть!»**

Поистине, будто нечеловеком он теперь становится, когда принимает обет. Ведь выйдет тут и в самом деле неладно, если скажет: «Вот я перехожу от сатьи к анрите!»; поэтому — раз тут он действительно вновь становится человеком — обет пусть слагает, (говоря) именно так: «Сейчас я таков, какой есть!»

#### I.1.1.7

**Теперь об отказе от еды.**

Вот тут под обетом Ашадха Саваяса разумел полный отказ от еды. Ведь боги понимают намерение человека; они знают, когда тот приступает к (исполнению) обета: «Наутро он принесет нам жертву!» Все эти боги приходят в его дом, в ожидании проводят они время в его доме. Это День ожидания.

#### I.1.1.8

И это уже неладно — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) люди. Тем более — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) боги. Вот поэтому пусть не ест вовсе.

#### I.1.1.9

А Яджнавалкья на это сказал: «Если не ест — становится жертвующим предкам, а если ест — объедает богов! Пусть ест только то, что съедается, не будучи съдаемым!» Поистине, то съедается, не будучи съдаемым, что не идет в жертву. Раз ест — этим он не становится жертвующим предкам, а раз ест то, что не идет в жертву, — этим он и богов не объедает.

#### I.1.1.10

**Ест же он пусть только то, что из лесу: лесные ли это травы или древесный плод.**

А вот Барку Варшна возьми и скажи: «Сварите-ка мне бобов — они же не идут в жертву!» Пусть, однако, не делает так. Зерно в струч-

ках — это же добавка к рису и ячменю, и как раз риса и ячменя (жертвователь) делает больше с ее помощью. Поэтому пусть ест только то, что из лесу.

#### I.1.1.11

**Этой ночью пусть ложится в жилище ахавания или гархапатья(-огня).**

Поистине, кто принимает обет, прибегает к помощи богов. К кому он прибегает за помощью, между теми теперь и ложится. Пусть ложится вниз (на землю) — ведь и в самом деле как бы снизу прислуживают лучшему.

#### I.1.1.12

**Поистине, утром первым делом (адхварью) принимается за воду.**

Он проводит воду вперед. Поистине, вода — это яджна. Именно за яджну он тем самым принимается первым делом. Эту (воду) он проводит вперед — именно яджну он тем самым начинает совершать.

#### I.1.1.13

**Он проводит (ее) вперед с такими не сказующими (имя) речениями: «Кто запрягает тебя?» — «Он запрягает тебя!»; «Ради кого запрягает тебя?» — «Ради него запрягает тебя!»**

Несказуем, поистине, Праджapati. Праджapati — яджна. Выходит, именно Праджapati как яджну он и запрягает теперь.

#### I.1.1.14

Вот еще почему он проводит воду вперед. Поистине, с помощью вод (*ap*) обретается (*āp*) все здешнее. Выходит, первым именно делом он теперь обретает (*āp*) все.

#### I.1.1.15

И еще то, что упускает здесь его хотар, адхварью, брахман или сам жертвователь, с этим (первым делом) становится для него обретенным полностью.

#### I.1.1.16

Вот еще почему он проводит воду вперед. Грозили же, поистине, асуры-ракшасы этим богам, жертвовавшим жертвой: «Не жертвовать вам!» Они поэтому и «ракшасы» — из-за того, что грозили (*rakṣ*).

#### I.1.1.17

Узрели потом боги: эта вода — что ваджра. Вода, поистине, ваджра. Ведь вода и в самом деле ваджра. Поэтому, по чему она течет, (там) она оставляет промоину, а куда подступает, (то) разрушает полностью. Подняли потом они эту ваджру — с подветренной ее стороны, спокойной и безопасной, они совершили яджну. Точно так же и этот

(адхварью) поднимает эту ваджру — с подветренной ее стороны, спокойной и безопасной, он совершает яджну. Поэтому и проводит воду вперед.

#### I.1.1.18

**Налив ее (в ковш), он ставит (его сначала) севернее гархапаты.**

Поистине, вода — это женщина, огонь — мужчина, а гархапатья — дом (*grha*). Выходит, именно в доме и сотворяется теперь порождающая потомство чета. Ваджру, поистине, поднимает тот, кто проводит воду вперед. Поистине, кто поднимает ваджру, не имея опоры, не сможет ее поднять — его же самого она раздавит.

#### I.1.1.19

Почему (сначала) он ставит (ковш с водой) в (жилище) гархапаты. Поистине, гархапатья — это дом, а дом — опора. Выходит, именно в этом доме как опоре он и делает теперь опору. Вот так эта ваджра не вредит ему. Поэтому и ставит (сначала ковш с водой) в (жилище) гархапаты.

#### I.1.1.20

**(Переставляя потом ковш дальше на восток), он проводит ее вперед — по северной (левой) стороне от ахавании.**

Поистине, вода — это женщина, огонь — мужчина. Именно чета, порождающая потомство, сотворяется теперь. Ведь как бы так и чета ладно устраивается — женщина ведь и в самом деле ложится рядом слева от мужчины.

#### I.1.1.21

**Между ней (и ахавания-огнем) пусть не ходят (из опасения): «Как бы не пройти мне между (четой), совершающей соитие!»**

**Пусть (адхварью) не ставит ее, занеся (ковш) за (ахавания-огонь). И пусть не ставит прежде, чем она достигнет его.**

Если поставит он (ковш), занеся (его) за (ахавания-огонь дальше на восток), ведь случится как бы соперничество (за предводительство) между огнем и водой, как это бывает с огнем, когда с ним соприкасается вода. Он же возрастит в огне вражду, если поставит (ковш), занеся (его) за (ахавания-огонь дальше на восток). А если поставит (ковш) прежде, чем она достигнет (ахаваний), он же не достигнет с помощью этой (воды) исполнения того желания, ради которого она проводится вперед. Вот поэтому он и проводит ее вперед, (помещая ковш с «предводительствующей» водой) прямо напротив ахавании на северной его стороне.

#### I.1.1.22

**Потом он расстилагает вокруг (огней жертвенную) траву (и) сверху по двое помещает (на нее) жертвенную утварь: корзину-веялку**



**и агнихотра-ковш, деревянный меч и черепки для выпечки, шпень и шкуру черной антилопы, ступку и пестик, большой и малый камни для растирания зерна.**

Всего десять. Поистине, из десяти слогов (размер) вирадж, а вирадж — это яджна. Это яджну он приводит теперь к совпадению (по числу) с вираджем. Теперь, почему по двое. Поистине, пара — это мужская сила. Ведь когда двое обнимаются, тут и проявляется эта мужская сила. Поистине, пара — это порождающая потомство чета. Именно чета, порождающая потомство, тем самым сотворается.

#### I.1.2.1

**Потом он берет корзину-веялку и агнихотра-ковш (— с яджусом): «Ради дела вас обоих! Ради работы вас обоих!»**

Поистине, дело — это яджна. Ведь и в самом деле (берет он их) ради яджны. Поэтому он и говорит: «Ради дела вас обоих!» (Почему говорится): «Ради работы вас обоих»? — Ведь он и в самом деле старается сработать яджну.

#### I.1.2.2

**И дальше обуздывает речь.**

Поистине, яджна — это Речь. (Поэтому он и обуздывает речь — с мыслью): «Да совершу я яджну, не отвлекаясь!»

**Потом опаливает (их над огнем — с яджусом): «Сожжжен ракшас, сожжены недоброжелатели!» или «Спален ракшас, спалены недоброжелатели!»**

#### I.1.2.3

Поистине, совершая яджну, боги боялись, что асуры-ракшасы прицепятся (к ним). Это вредителей-ракшасов он теперь и сгоняет отсюда с самого начала яджны.

#### I.1.2.4

**Потом проходит (к повозке с зерном — с яджусом): «По широкому промежуточному миру иду!»**

Поистине, не укорененным, обрубленным с обеих сторон бродит ракшас по промежуточному миру, как бродит по промежуточному миру и здешний человек — не укорененный, обрубленный с обеих сторон. Вот с помощью (заклинания-)брахмы он и делает теперь промежуточный мир таким, где нет страха и вреда.

#### I.1.2.5

**Поистине, (зерно) пусть берет он именно из повозки.**

Ведь сначала же повозка — (вместилище зерна), и только потом (вместилищем становится) то, что находится в доме. Поэтому (с мыс-

лю): «Да сделаю я именно то (вместилищем жертвенного зерна), что сначала (для него вместилище)!» — пусть и берет его именно из повозки.

#### I.1.2.6

Поистине, повозка — это изобилие. Ведь повозка же и в самом деле изобилие. Поэтому и говорят, когда становится много: «Целый воз!» Это именно к изобилию он тем самым приближается. Поэтому пусть и берет (зерно) именно из повозки.

#### I.1.2.7

Поистине, повозка — это яджна. Ведь повозка же и в самом деле яджна. Поэтому только для повозки и есть яджусы, а для житницы и глиняного кувшина — нет. Риши, правда, брали еще в кожаном мешке, и, значит, при (провидцах-)риши яджусы для кожаного мешка были. В нынешнее время исходными являются эти (относящиеся к повозке яджусы). Поэтому (с мыслью): «Да сотворю я для себя яджну из яджны!» — прямо из повозки пусть и берет (его).

#### I.1.2.8

Берут, однако, и из деревянного кувшина. Но тогда пусть пробормочет (все) яджусы без перерыва. И еще в этом случае (зерно) пусть берет, подсунув под низ жертвенный деревянный меч (— с яджусом): **«Во что впряжем, из того и выпряжем!»**

Ведь и в самом деле во что впрягают, из того и выпрягают.

#### I.1.2.9

Ярмо этой самой повозки подлинно огонь. Ведь ярмо же и в самом деле огонь. Поэтому загревок тех, что везут ее, становится словно сожженным огнем. А та передняя часть развилки дышла, что позади подпорки, ее (алтарь-)веди. Кузов же — вместилище жертвенной еды.

#### I.1.2.10

Он дотрагивается до ярма (— с яджусом): **«Ты — ярмо (*dhūr*)! Вреди (*dhūrva*) вредящему! Вреди тому, кто нам вредит! Вреди тому, кому мы вредим!»**

Огонь этот поистине *dhurya* («сродственный ярму»). Мимо него предстоит пройти теперь тому, кто собирается взять жертвенную еду. Именно за нее этим (частям повозки) он и предоставляет возмещение. Вот так этот огонь-дхурья не вредит ему, когда он проходит мимо.

#### I.1.2.11

А вот что говорил об этом Аруни, (совершая яджну в урочное время): «Поистине, каждые полмесяца я причиняю вред соперникам!» Ведь это же об этом он говорил.

### I.1.2.12

Дотронувшись потом до дышла позади подпорки, он бормочет (яджус):

— *«Ты (повозка) богов, наилучший перевозчик, самая (для них) добычливая, больше всего дарующая, наижеланнейшая, самая успешная в приманивании богов! Ты — не сходящее с прямого путиместилище жертвенной еды! Будь крепкой, не сходи с прямого пути!»*

(Говоря) так, именно повозку он тем самым восхваляет (с мыслью): «Да возьму я жертвенную еду из нее, когда ее восхвалили, когда стала она расположенной к дарению!»

— *«Пусть хозяин твоей яджны не собьется с прямого пути!»*

Поистине, хозяин яджны — это жертвователь. Это именно для жертвователя он и спрашивает теперь прямого пути.

### I.1.2.13

Потом он вступает (на повозку — с яджусом): *«Пусть Вишну вступит на тебя!»*

Поистине, Вишну — это яджна. Это он вышагал для богов этот широкий шаг — тот самый широкий шаг, что есть у них. Здешний мир освободил он первым шагом, потом промежуточный — вторым, небо — последним(-высшим). Именно такой вот широкий шаг этот Вишну-яджна и вышагивает для этого (жертвователя).

### I.1.2.14

Потом осматривает (зерно в повозке, обращаясь к ней с яджусом): *«Просторная для ветра!»*

Поистине, ветер — это дыхание. Это именно этим (заклинанием-)брахмой он и сотворяет теперь просторный ход для ветра-дыхания.

### I.1.2.15

Потом (— с яджусом): *«Согнан ракшас!»* — выбрасывает, если что попало сюда. А если нет, пусть (с этим яджусом) просто дотронется (до зерна).

Это именно вредителей-ракшасов он сгоняет теперь отсюда.

### I.1.2.16

Потом запускает (руку в зерно — с яджусом): *«Пусть держат пятеро!»*

Поистине, пальцев у нас пять, пятерична и яджна. Это именно яджну он теперь и вмещает сюда.

### I.1.2.17

Потом берет (часть, отказывая ее Агни): *«Силой побуждения бога Савитара беру тебя, желанную для Агни, руками Ашвинов, ладонями Пушана!»*

Поистине, побудитель богов — это Савитар. Это, побуждаемый именно Савитаром, он теперь и берет (жертвенную еду для Агни). (Почему говорится): «Руками Ашвинов»? Ашвины — адхварью (богов). (Почему): «Ладонями Пушана»? Пушан (у богов) — дойщик долей, добывающий еду ладонями. Боги — сатья, люди — анрита. Это с помощью именно сатьи он и берет теперь (жертвенную еду).

#### I.1.2.18

**Потом (поименно) отказывает (берущиеся части зерна остальных) божествам.**

Поистине, все божества толпятся рядом с адхварью, собирающимся взять жертвенную еду, (надеясь): «Он возьмет на мое имя! Он возьмет на мое имя!» Именно среди них, сошедшихся вместе, он и сотворяет теперь очередность.

#### I.1.2.19

Вот еще почему он (поименно) отказывает (жертвенную еду) божествам. Поистине, для скольких божеств берутся части жертвенной еды, столько же считают себя этим обязанными исполнить для этого (жертвователя) то желание, с которым он берет (ее). Поэтому он и отказывает (ее) божествам (поименно).

**Взяв (для каждого божества) части жертвенной еды точно так же, как раньше (для Агни), —**

#### I.1.2.20

**Он дотрагивается потом (до оставшегося жита — с яджусом): «Ради насущного (оставляю) тебя! Не скупости ради!»**

Вот откуда он берет, именно это (вместилище) он и заставляет теперь вновь полниться.

#### I.1.2.21

**Потом смотрит на восток (— с яджусом): «Да увижу свет!»**

Поистине, повозка эта как бы покрыта. Выходит, зрение его как бы поражено теперь злом. Свет же — это и яджна, и день, и боги, и солнце. Такой именно (четырехчастный) свет он и видит теперь из нее.

#### I.1.2.22

**Потом он сходит (с повозки — с яджусом): «Пусть твердо держится на земле оснащенный дверьми!»**

Поистине, оснащенный дверьми — это дом. Дом же этот может сейчас у жертвователя упасть после того, как его адхварью, который совершает яджну, пройдет (в него с жертвой). Он может порушить (у жертвователя) его семью. Именно этот (дом) он теперь и заставляет твердо держаться на здешней земле. Так он не падает после и не порушает (семью жертвователя). Поэтому он и говорит: «Пусть твердо держится на земле оснащенный дверьми!»

**И проходит (в дом — с яджусом): «По широкому промежуточному миру иду!»**

Объяснение то же, (что и прежде).

### I.1.2.23

**Вот у кого жертвенную еду готовят на гархапатья(-огне), у того жертвенную утварь складывают в (жилище) гархапатья. И в этом случае (адхварью) пусть поставит (корзину с зерном) позади гархапатья. У кого жертвенную еду готовят на ахавания(-огне), у того жертвенную утварь складывают в (жилище) ахавании. И в этом случае пусть поставит (корзину с зерном) позади ахавании. (В обоих случаях — с яджусом):**

**— «На пуп Земли кладу тебя!»**

Поистине, пуп — это середина, а середина то, где нет страха. Поэтому он и говорит: «На пуп Земли кладу тебя!»

**— Во чрево Адити!**

О том, что бережно оберегают, подлинно говорят: «Это словно в чреве выносили!» Поэтому он и говорит: «Во чрево Адити!»

**— О Агни, защити то, что станет приношением!»**

Это именно Агни и здешней Земле он вверяет теперь на хранение жертвенную еду. Поэтому и говорит: «О Агни, защити то, что станет приношением!»

### I.1.3.1

**(Из двух стеблей травы дарбха) он делает две павитры (— с яджусом): «Вы — павитры, природы Вишну!»**

Поистине, Вишну — это яджна. «Вы пригодны для яджны!» — именно это он и хочет теперь сказать.

### I.1.3.2

Их подлинно бывает две. Поистине, вот эта павитра — это тот (ветер), что веет здесь. Веет он здесь, будучи как бы одним, но, войдя внутрь человека, начинает двигаться туда и обратно. Это наши выдох и вдох. Поэтому и бывает их две — как раз по мерке вот этого (внутреннего ветра).

### I.1.3.3

И хотя их могло быть и три — ведь дыхание в промежутке и в самом деле третье, — их, однако, только две.

**Очистив с их помощью эту кропительную воду, он окропляет ею (жертвенную утварь).**

Вот почему он очищает (воду) этими двумя (павитрами из травы дарбха). —

#### I.1.3.4

Лежал, поистине, Вритра, покрыв собой все здешнее, которое между небом и землей. Из-за того, что лежал он, покрыв (vr) все здешнее, имя ему — Вритра.

#### I.1.3.5

Индра убил его. Убитый и смердящий, тек он (гнилью) во все стороны к водам. Ведь океан здешний и в самом деле как бы со всех сторон. Вот поэтому и сделалось части вод противно. Взметнулись эти (воды) выше верха. Отсюда (возникла) здешняя (травы) дарбха, она же — вода, лишенная смрада. В остальных же (водах) подлинно есть как бы (нечистая) примесь, раз в них стекал (гнилью) смердящий Вритра. Именно эту их (нечистую примесь) и отгоняет (адхварью) этими двумя павитрами и уже пригодной для жертвоприношения водой окропляет (жертвенную утварь). Поэтому он и очищает (воду) этими двумя павитрами (из травы дарбха).

#### I.1.3.6

**Он очищает (воду — с яджусом): «Силой побуждения Савитара очищаю тебя беспорочной павитрой, лучами солнца!»**

Поистине, побудитель богов — это Савитар. Это, побуждаемый именно Савитаром, он теперь и очищает (кропительную воду). (Почему говорится): «Беспорочной павитрой»? — Поистине, тот, кто веет здесь, он и есть беспорочная павитра. Этим он намекает на следующие слова: «лучами солнца». Поистине, лучи солнца — они и есть высшие павитры. Поэтому он и говорит: «Лучами солнца!»

#### I.1.3.7

**Взяв (ковш с кропительной водой) в левую руку и расплескивая ее правой, он восхваляет и возвеличивает ее теперь:**

**— «О Божественные Воды! Вы — текущие вперед, первопьющие,**

Воды ведь и в самом деле богини, поэтому он и говорит: «О Божественные Воды!» (Почему говорится): «Текущие вперед»? — Они потому «текущие вперед», что текут они к океану. (Почему): «Первопьющие»? — Они потому «первопьющие», что первыми вкушают царь-сому.

**— вперед ведите сегодня вот эту яджну, вперед — хозяина яджны, благоустроенного хозяина яджны, преданного богам!**

«Яджну — прямо к цели, жертвователя — прямо к цели!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.1.3.8

**— Индра вас выбрал в борьбе со Вритрой!**

Но ведь и в самом деле их выбрал Индра, сражаясь с Вритрой, и в самом деле вместе с ними убил его. Поэтому он и говорит: «Индра вас выбрал в борьбе со Вритрой!»

### I.1.3.9

— ***Вы выбрали Индру в борьбе со Вритрой!***

Но ведь и в самом деле они выбрали Индру, сражавшегося с Вритрой, и в самом деле вместе с ними он убил его. Поэтому он и говорит: «Вы выбрали Индру в борьбе со Вритрой!»

### I.1.3.10

— ***Вы — окроплены!***

Этим (яджусом) он возмещает им (их собственную неокропленность кропительной водой).

**Потом он окропляет (ее) жертвенную еду.**

Объяснение окроплению, поистине, одно — пригодным для жертвы он делает теперь (окропляемое).

### I.1.3.11

**Он окропляет (ее — с яджусом): «Тебя окропляю, желанную для Агни!»**

Кому тут положена жертвенная еда, для каждого божества (в отдельности) он делает (ее) пригодной для жертвы.

**Окропив (все) части жертвенной еды точно так же, как раньше (для Агни), —**

### I.1.3.12

**Он окропляет потом жертвенную утварь (— с яджусом):**

— ***«Ради божественного дела станьте чистыми, ради жертвоприношения богам!»***

Ведь и в самом деле ради божественного дела он очищает — ради жертвоприношения богам.

— ***«Что в вас нечистые осквернили, то очищаю в вас!»***

То, что сейчас оскверняет в них нечистый (ремесленник) — плотник ли или любой другой неугодный жертве, — как раз это с помощью воды он делает теперь пригодным для жертвы. Поэтому он и говорит: «Что в вас нечистые осквернили, то очищаю в вас!»

### I.1.4.1

**Потом ради целости яджны он берет шкуру черной антилопы.**

Убежала же от богов яджна. Бродила она, став черной антилопой. Выследили ее боги и, содрав шкуру, забрали себе.

### I.1.4.2

Ее белая и черная шерсть — это образ ричей и саманов: та, что белая, образ саманов; та, что черная, — ричей. Или, быть может, наоборот: та, что черная, образ саманов; та, что белая, — ричей. Та же, что окрасом молодого оленя, коричневая, — это образ яджусов.

#### I.1.4.3

Яджна и есть вот это трехчастное знание, а эта расцветка — выделка на нем. Вот зачем шкура черной антилопы — для целости яджны. Поэтому для целости яджны (жертвующего сомой) посвящают, (когда тот сидит) на шкуре черной антилопы. Поэтому же (из опасения): «Не пропасть бы (части) жертвенной еды!» — обрушивание и растирание (зерна) совершают на ней. (Сказав себе): «Что бы ни упало на нее — зерно ли риса или мука, — то, будучи яджной, пусть в яджне найдет опору!» — на ней поэтому и совершают обрушивание и растирание (зерна).

#### I.1.4.4

**Так вот, берет он шкуру черной антилопы (— с яджусом): «Ты — укрытие!»**

Поистине, эта (шкура) — кожа (*carman*) черной антилопы. С таким (названием) она (становится) у этой (яджны-антилопы) человеческой. Среди богов (имя шкуре) — «укрытие». Поэтому он и говорит, (обращаясь к ней): «Ты — укрытие!»

**Вытряхивает ее (— с яджусом): «Сброшен ракшас, сброшены недоброжелатели!»**

Это именно вредителей-ракшасов он теперь сгоняет отсюда.

**Трясет, чуть перегнувшись за жертвенную утварь.**

Ведь стряхивает он с нее именно то, что было на ней непригодного для жертвы.

#### I.1.4.5

**Расстилат ее загравком к западу (— с яджусом): «Ты — кожа Адити! Пусть кожа Адити встречно признает тебя!»**

Поистине, Адити — это здешняя земля, и для нее, этой земли, кожа — все, что только есть здесь поверх нее. Поэтому он и говорит: «Ты — кожа Адити!» (Почему говорится): «Пусть Адити встречно признает тебя»? Ведь свой встречно и в самом деле признает своего. (Из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и наказывает теперь (Адити) и шкуре черной антилопы признать (друг в друге) своего.

**Сверху он кладет на нее левую руку, —**

#### I.1.4.6

**А правой берет ступку.**

Ведь брахман и в самом деле отвратитель ракшасов. Поэтому (из опасения): «Как бы раньше не проникли сюда вредители-ракшасы!» — он и кладет на нее левую руку.

#### I.1.4.7

**Потом ставит ступку (— с яджусом):**



— *«Ты — камень, из лесного дерева!»* — или же так: *«Ты — да-  
вильный камень, с широким дном!»*

Точно так же, как там (во время приношения сомы) царь-сому выжимают с помощью давяльных камней, тут с помощью (деревянной) ступки, пестика и большого и малого камней для растирания зерна он «выжимает» хавир-яджну. Общее же имя для них — «камни», поэтому он и говорит: «Ты — камень». (Почему говорится): «Из лесного дерева»? — Ведь она и в самом деле из лесного дерева. (Почему): «Ты — давяльный камень, с широким дном»? — Ведь и в самом деле как давяльный камень, и в самом деле с широким дном.

— *Пусть кожа Адити встречно признает тебя!»*

(Из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и называет теперь (ступке) и шкуре черной антилопы признать (друг в друге) своего.

#### I.1.4.8

**И высыпает жертвенное зерно в ступку (— с яджусом):**

— *«Ты — тело Агни! Ты то, что высвобождает речь!»*

Ведь (жертвенное зерно) и в самом деле яджна, а потому и тело Агни. (Почему говорится): «То, что высвобождает речь»? — Ведь ту самую речь, которую он обуздывает, собираясь взять жертвенное зерно, он сейчас освобождает. Вот почему он освобождает сейчас эту речь. Ведь эта яджна уже получила опору в ступке, она же уже началась. Поэтому он и говорит: «Ты то, что высвобождает речь!»

#### I.1.4.9

**Если вымолвит он прежде мирское слово, тогда сразу же пусть пробормочет рич или яджус, обращенный к Вишну.**

Поистине, Вишну — это яджна. Тут и ухватывает он вновь яджну, и в том для него искупление.

— *Беру тебя, чтоб угостить богов!»*

Ведь жертвенное зерно он и в самом деле берет (с мыслью): «Пусть насытит оно богов!»

#### I.1.4.10

**Потом берет пестик (— с яджусом): «Ты — большой давяльный камень, из лесного дерева!»**

Ведь он и в самом деле как большой давяльный камень, и в самом деле из лесного дерева.

**Опускает его (в ступку — с яджусом): «Вот это жертвенное зерно постарайся сработать для богов, с крайним старанием сработать старайся!»**

«Вот это жертвенное зерно приготовь для богов, приготовь хорошо приготовленным!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.1.4.11

Потом он громко зовет того, кто приготавливает жертвенное зерно: *«Приготавливающий жертвенное зерно, приди! Приготавливающий жертвенное зерно, приди!»*

Поистине, (зов) «приготавливающий жертвенное зерно» — это речь. Именно речь, (прежде обузданную), он теперь освобождает. Но ведь Речь — это яджна. Значит, именно яджну, (выпущенную было этим зовом), он призывает теперь обратно к себе, (говоря: «Приди!»)

#### I.1.4.12

Поистине, есть четыре таких вот (призыва) у речи: «приди» — для брахмана; «подойди» и «поспешай» — для вайшьи и для того, кто происхождением принадлежит царскому роду; «бегом» — для шудры. Он произносит как раз тот, что для брахмана. Поистине, этот (призыв) больше всего подходит яджне. Ведь когда (он говорит): «Приди!» — это самый приветливый (из призывов) у речи. Поэтому скажет пусть именно так: «Приди!»

#### I.1.4.13

Это вот раньше было, что только жена откликалась на (зов) «приготавливающий жертвенное зерно», а сейчас, в наши дни, откликается (или она, или) еще кто-нибудь (из жрецов).

**В то время как он (дважды) зовет того, кто приготавливает жертвенное зерно, один (из жрецов) ударяет по верхнему и нижнему камням для его растирания.**

Вот почему навстречу (призывам) он тут же извлекает (из камней) этот громкий звук.

#### I.1.4.14

Поистине, был у Ману бык. Вошел в него голос, громящий асуров, громящий соперников. Из-за сопенья и рева его терпели асуроракшасы тяготы. Говорили меж собой эти асуры: «Беда! Одолевает нас этот бык. Как бы нам погубить его?!» И были у асуров двое их жрецов, Килата и Акули.

#### I.1.4.15

И сказали они: «Поистине, Ману верен богам! Давай испытаем!» И, придя к нему, сказали: «О Ману! Давай мы совершим для тебя жертвоприношение!»

— Чем?

— Этим быком!

— Да будет так!

Когда тот был убит, этот голос вышел из него.

#### I.1.4.16

Вошел он в Манави, жену Ману. И как слышали ее, подававшую голос, асуры-ракшасы, так терпели они из-за этого тяготы. Говорили меж собой эти асуры: «Ведь теперь еще большая беда одолевает нас. Человечий же голос звучит еще громче!» И сказали Килата и Акули: «Поистине, Ману верен богам! Давай испытаем!» И, придя к нему, сказали: «О Ману! Давай мы совершим для тебя жертвоприношение!»

— Чем?

— Этой женой!

— Да будет так!

Когда та была убита, этот голос вышел из нее.

#### I.1.4.17

Вошел он в эту яджну — в жертвенную утварь. И оттуда они не могли изгнать его. Вот этот звук — громящий асуров, громящий соперников — он и извлекает (из камней). И у кого навстречу (зову приготавливающего жертвенное зерно) тут же извлекают (из камней) этот звук, соперники того становятся вконец бедствующими.

#### I.1.4.18

**Он ударяет (по камням деревянным шпеном, обращаясь к нему — с яджусом):**

— *«Ты — петух сладкоречивый!»*

Для богов же он был сладкоречивым, для асуров — злоречивым. «Стань для нас таким, каким был для богов!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *«Прокричи живительную влагу, прокричи питательную силу!»*

Здесь нет чего-либо скрытого.

#### I.1.4.19

**Потом (тот, кто приготавливает жертвенное зерно), берет корзину-веялку (— с яджусом): «Ты — возвращена дождем!»**

Ведь она и в самом деле возвращена дождем — из тростника ли (она), камыша или рогоза. Их ведь и в самом деле именно дождь возвращает.

#### I.1.4.20

**Потом (обрушенное в ступке) жертвенное зерно он высыпает (в корзину — с яджусом): «Пусть возвращенное дождем встречно признает тебя!»**

Ведь и в самом же деле (жертвенное зерно) — рис ли это или ячмень — возвращено дождем. Их же и в самом деле именно дождь возвращает. (Из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и наказывает теперь (жертвенному зерну) и корзине признать (друг в друге) своего.

#### I.1.4.21

Потом (— с яджусом): *«Прочь сдунут ракиас, прочь сдунуты недоброжелатели!»* — он отсеивает мякину и выбрасывает (— с яджусом): *«Согнан ракиас!»*

Это именно вредителей-ракшасов он теперь сгоняет отсюда.

#### I.1.4.22

Потом он отсеивает (в горшок обрушенные зерна — с яджусом): *«Ветер вас пусть разделит!»*

Поистине, здешний ветер — это то, что провеивает здесь. Поистине, будучи таким, он разделяет здесь все то, что из здешнего только как-нибудь разделяется. Это именно он, будучи таким, и разделяет их теперь.

И когда они оказываются там, куда он отсеивает их сверху, —

#### I.1.4.23

Тут (адхварью) произносит мантру: *«Да примет вас златорукий бог Савитар сомкнутой ладонью!»*

(Тем самым он говорит): «Да будут они хорошо приняты!»

Потом он трижды очищает зерно от остатков мякины.

Ведь и яджна трехчастна.

#### I.1.4.24

Тут вот некоторые очищают зерно от остатков мякины, (говоря): «Ради богов станьте чистыми!» Пусть, однако, не делает так этого. Ведь зерно это отказано (каждому) божеству (поименно), а он его делает принадлежащим всем богам (вместе), когда говорит: «Ради богов станьте чистыми!» Этим он разрушает очередность. Вот поэтому зерно пусть очищает от остатков мякины молча.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

#### I.2.1.1

Поистине, один укладывает (на угли) черепки, другой — (на шкуру черной антилопы) два камня для растирания зерна.

Подлинно выходит, что оба эти (дела) делаются разом. Вот почему оба эти (дела) делаются разом.

#### I.2.1.2

Поистине, жертвенная лепешка не что иное, как голова яджны. Для нее эти черепки, как для головы кости нашего черепа. Тесто — мозг. Подлинно выходит, что это один член тела. Поэтому, (сказав себе): «Да сотворим мы вдвоем одно целое разом, да сотворим единое!» — оба эти (дела) и делаются разом.

### I.2.1.3

**Тот, кто укладывает черепки, берет (кочережку-)упавешу (— с яджусом): «Ты — смелая!»**

Потому «смелая», что ею он смело управляется с огнем. До чего ею он дотрагивается во время яджны, тому он и прислуживает (*upaviṣ*). Поэтому имя (ей) — «упавеша».

### I.2.1.4

**Он отгребает ею угли в восточную часть (очага — с яджусом): «Отгони, о Агни, огонь-сыроед! Спугни плотоядного!»**

Сыроед — это подлинно тот, на котором готовится еда для людей. А на каком сжигают человека (после смерти), тот плотоядный. Именно их обоих он теперь и отгоняет отсюда.

### I.2.1.5

**И придвигает (один) уголек (— с яджусом): «Сюда вези доставляющего жертву богам!»**

(С мыслью): «Хотим испечь приношение на том (огне), который доставляет жертву богам! На нем хотим совершить яджну!» — он поэтому и придвигает (его).

### I.2.1.6

**На него он укладывает срединный черепок.**

Поистине, совершая яджну, боги боялись, что асуры-ракшасы прицепятся к ней, (и говорили они): «Как бы вредители-ракшасы не достали нас снизу!» Агни же и в самом деле отвратитель ракшасов, поэтому он и укладывает так. Вот почему именно этот (уголек), а не другой становится (отвратителем ракшасов). Ведь, сотворенный с помощью яджуса, он и в самом деле жертвенно чист. Поэтому (адхварью) и укладывает на (него) срединный черепок.

### I.2.1.7

**Он укладывает (его — с яджусом):**

**— «Ты — опорный! Укрепи землю!»**

Он укрепляет его, (наделяя) свойством самой земли. Именно им и подавляет врага-ненааристника.

**— Добытчиком брахмы, добытчиком кшатры, добытчиком сородичей укладываю тебя на погибель врагу!»**

Поистине, многочисленны просьбы в яджусах! Тут он спрашивает брахмы и кшатры — обе силы (сразу). (Почему говорится): «Добытчиком сородичей»? — Поистине, сородичи — это изобилие. Тут он изобилия спрашивает.

**(Говорит): «Укладываю на погибель врагу!» — если не колдует, а если колдует, пусть скажет: «На погибель такого-то!»**

**Пальцем левой руки (черепок) прижимается, —**

#### I.2.1.8

**и (к нему) он придвигает (второй) уголек.**

Брахман же и в самом деле отвратитель ракшасов, поэтому (из опасения): «Как бы раньше не проникли сюда вредители-ракшасы!» — (черепок) и прижимается (им) пальцем левой руки.

#### I.2.1.9

**Потом он подгребаёт на (этот черепок) уголек (— с яджусом):**  
**«Прими, о Агни, брахму!»**

Агни же и в самом деле отвратитель ракшасов. Поэтому (из опасения): «Как бы раньше не проникли сюда вредители-ракшасы!» — он и подгребаёт, (говоря) так.

#### I.2.1.10

**Потом укладывает тот (черепок), что позади (западнее первого — с яджусом):**

**— «Ты — подпирающий! Укрепи промежуточный мир!**

Он укрепляет его, (наделяя) свойством самого промежуточного мира. Именно им и подавляет врага-ненавистника.

**— Добытчиком брахмы, добытчиком кшатры, добытчиком сородичей укладываю тебя на погибель врагу!»**

#### I.2.1.11

**Потом укладывает тот, что впереди (восточнее первого — с яджусом):**

**— «Ты — имеющий опору! Укрепи небо!**

Он укрепляет его, (наделяя) свойством самого неба. Именно им и подавляет врага-ненавистника.

**— Добытчиком брахмы, добытчиком кшатры, добытчиком сородичей укладываю тебя на погибель врагу!»**

#### I.2.1.12

**Потом укладывает тот, что справа (южнее первого — с яджусом): «Ради всех пространств укладываю тебя!»**

Есть ли что четвертое помимо этих (трех) миров или нет, но именно этим он и подавляет теперь врага-ненавистника. Ведь неясно это, есть ли что четвертое помимо этих (трех) миров или нет. Но неясно и что это за «все пространства». Поэтому он и говорит: «Ради всех пространств укладываю тебя!»

**Остальные (черепки) он укладывает или молча, или (с яджусом): «Вы — образующие слой, уложенные слоем сверху!»**

#### I.2.1.13

**Потом (на уложенные черепки) он нагребает угли (— с яджусом): «Накалитесь накалом Бхригу и Ангирасов!»**

Поистине, тот пыл, что у Бхригу и Ангирасов, он самый пылающий. Поэтому (с мыслью): «Пусть станут сильно раскаленными!» — он и нагребает, (говоря) так.

#### I.2.1.14

А тот, кто укладывает большой и малый камни для растирания зерна, берет шкуру черной антилопы (— с яджусом): *«Ты — укрытие!»* Встряхивает ее (— с яджусом): *«Сброшен ракиас! Сброшены недоброжелатели!»*

Объяснение то же, (что и прежде).

Он расстилат ее загрейком к западу (— с яджусом): *«Ты — кожа Адити! Пусть Адити встречно признает тебя!»*

Объяснение то же, (что и прежде).

#### I.2.1.15

Потом он укладывает (на нее) нижний камень для растирания зерна (— с яджусом): *«Ты — камень-чаша! Пусть кожа Адити встречно признает тебя!»*

Ведь и в самом деле чаша, и в самом деле камень. (Почему говорится): «Пусть кожа Адити встречно признает тебя»? — (Из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и наказывает теперь (нижнему камню) и шкуре черной антилопы признать (друг в друге) своего. Этот (камень) по (своему) свойству — здешняя земля.

#### I.2.1.16

И укладывает (на него) шпень острием к северу (— с яджусом): *«Ты — поддержка неба!»*

(Этот шпень) по (своему) свойству — промежуточный мир. Ведь промежуточным миром и в самом деле удерживаются врозь наши небо и земля. Поэтому он и говорит: «Ты — поддержка неба!»

#### I.2.1.17

Потом укладывает (на него) малый камень для растирания зерна (— с яджусом): *«Ты — чаша, каменной породы! Пусть камень встречно признает тебя!»*

Ведь он и в самом деле словно меньшенький сын (нижнего камня). Поэтому он и говорит: «Каменной породы!» (Почему говорится): «Пусть камень встречно признает тебя»? — Ведь свой встречно и в самом деле признает своего. Это (из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и наказывает теперь большому и малому камням признать (друг в друге) своего. Этот (малый камень) по (своему) свойству — небо.

Большой и малый камни — это челюсти, шпень — язык. Поэтому и ударяет он (по камням) шпенем. Ведь говорит он и в самом деле с помощью языка.

### 1.2.1.18

**И насыпает (на нижний камень) жертвенную еду (— с яджусом): «Ты — зерно! Насыть богов!»**

Ведь и в самом деле зерно, и ведь берется жертвенная еда и в самом деле (с мыслью): «Да насытит она богов!»

### 1.2.1.19

**Потом растирает (зерно — с яджусом): «Ради выдоха — тебя, ради вдоха — тебя, ради дыхания в промежутке — тебя! Хочу придать жизни долгое непрерывное течение!»** Сгребает (растертые зерна на шкуру — с яджусом): «Пусть примет вас златорукий бог Савитар сомкнутой ладонью!» (Глядя на него, говорит): «Ради зрения — тебя!»

### 1.2.1.20

Вот почему он растирает, (говоря) так. Поистине, жертвенная еда — это жизненная сила богов, бессмертие бессмертных, а ступкой и пес-тиком, большим и малым камнями для растирания он убивает теперь хавир-яджну.

### 1.2.1.21

Когда он говорит: «Ради выдоха — тебя, ради вдоха — тебя!» — тогда выдох и вдох он вкладывает. (Когда говорит): «Ради дыхания в промежутке — тебя!» — тогда он дыхание в промежутке вкладывает. (Когда говорит): «Хочу придать жизни долгое непрерывное течение!» — тогда он жизнь вкладывает. (Когда говорит): «Пусть примет вас златорукий бог Савитар сомкнутой ладонью!» — (он тем самым говорит): «Пусть будут они хорошо приняты!» (Когда говорит): «Ради зрения — тебя!» — тогда он зрение вкладывает. Ведь у живого есть (все) это. (Когда он говорит) так, жертвенная еда и становится теперь жизненной силой богов, бессмертием бессмертных. Поэтому он и растирает, (говоря) так.

**Растираемое растирают, черепки раскаляют.**

### 1.2.1.22

**А один льет масло (в горшок).**

Поистине, когда берут жертвенную еду, отказывая ее божеству (с поименным яджусом), **ѳе** (в частях) становится столько же, сколько (поименовано) богов. Тут он берет (масло) с другим — (безымянным) яджусом. Ведь (поименно) ни одному божеству он не отказывает теперь масло, беря его как жертвенную еду. Поэтому он и берет его с яджусом, в котором не сказывается (имя божества):

**— «Ты — молоко великих!»**

Это коров называют «великими». У них и в самом деле такое общее имя, а это молоко и в самом деле их. Поэтому он говорит: «Ты — мо-



доко великих!» Однако же, (когда он говорит) так, это (масло) подлинно становится взятым с яджусом. Вот поэтому он и говорит: «Ты — молоко великих!»

#### I.2.2.1

Положив две павитры на миску, в нее, когда на ней две павитры, он сыпает (растертое зерно — с яджусом): *«Силой побуждения бога Савитара, руками Ашвинов, ладонями Пушана сыпая тебя!»*

Объяснение этому яджусу то же, (что и прежде).

#### I.2.2.2

Потом (с этой миской) он садится в пределах алтаря. Тогда один (из жрецов) подходит с горячей водой для замеса и выливает ее. (Адхварью) с помощью двух павитр, (лежащих на миске), принимает ее (— с яджусом):

— *«Вместе — воды с растениями!»*

Ведь и в самом деле вместе сходятся сейчас воды с растениями — этими растертыми зернами.

— *«Вместе — растения с соком!»*

Ведь и в самом деле вместе сходятся сейчас растения с соком, эти растертые зерна — с водой. Ведь вода и в самом деле их сок.

— *«Вместе дарующие богатства с земным мешайтесь!»*

Дарующие богатства — воды, земное — растения. Но ведь и в самом деле они смешиваются — и те и другие.

— *«Вместе медвяные с медвяными мешайтесь!»*

«Вместе сочные с сочными мешайтесь!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.2.2.3

И месит (— с яджусом): *«На порождение тебя замешиваю!»*

Поистине, месит он, (говоря) так, чтобы жертвователю — на довольство и пропитание — это (тесто) принесло бы потомство здесь. И, поистине, месит он еще с намерением поместить (его) в огонь. Он месит, (говоря) так, чтобы (лепешка), помещенная в огонь, из огня бы и родилась.

#### I.2.2.4

Потом делит (тесто) надвое. Если бывает два приношения — а в дни новой и полной луны подлинно бывает два приношения, — для того чтобы дальше не путать их, он притрагивается (к ним — с яджусом): *«Вот это — для Агни! Вот это — для Агни-Сомы!»*

Поистине, жертвенное зерно берут сначала врозь. Обрушивают его вместе и растирают вместе. Его он вновь делает розным. Поэтому и притрагивается, (говоря) так.

**Этот помещает в огонь лепешку, тот ставит на огонь масло.**

#### I.2.2.5

Подлинно выходит, что оба эти (дела) делаются разом. Вот почему оба эти (дела) делаются разом. Поистине, масло ведь не что иное, как одна половина тела яджны. Другая половина — вот это приношение (лепешкой). Поэтому (с мыслью): «Что то — только половина, что это — только половина! Возьмем их обе разом в огонь!» — оба эти (дела) делаются разом. Вот так и исцеляется это тело яджны.

#### I.2.2.6

**Тот ставит на огонь масло (— с яджусом): «Ради живительной влаги — тебя!»**

Это ради дождя он говорит, когда говорит: «Ради живительной влаги — тебя!»

**Снимает (— с яджусом): «Ради питательной силы — тебя!»**

Это он говорит ради того сока, который как питательная сила рождается (в растениях) с дождем.

#### I.2.2.7

**А этот помещает в огонь (на разложенные черепки) жертвенную лепешку (— с яджусом):**

**— «Ты — котел с горячим молоком!**

Именно яджну он теперь сотворяет. Он помещает в огонь (лепешку) так же, как если бы (во время приношения сомы) помещал в огонь котел с горячим молоком.

**— Всежизненная!»**

Это он жизнь вкладывает.

#### I.2.2.8

**Он делает ее шире, (приминая — с яджусом):**

**— «Широко простертая, простирайся широко!**

Ее и делает теперь шире.

**— Пусть широко простирается хозяин твоей яджны!»**

Поистине, хозяин яджны — это жертвователь. Это именно ради жертвователя он теперь и просит просьбу.

#### I.2.2.9

Пусть не делает ее слишком широкой. Ведь поступит он по-людски, если сделает (слишком) широкой, а для яджны все, что людское, вредно. Поэтому (из опасения): «Как бы не причинить мне вреда яджне!» — пусть не делает слишком широкой.

### I.2.2.10

А вот некоторые говорят: «Пусть делает размером с лошадиное копыто!» Да кто ж его знает (в точности) — каково оно, лошадиное копыто?! Какой сочтет по своему разумению не слишком широкой, такой пусть и делает.

### I.2.2.11

**Он смачивает ее водой один или три раза.**

То, что повреждают или раздробляют сейчас (в яджне), когда обрушивают и растирают (зерно), это водой-миротворицей — вода же миротворица — он умиротворяет, водой это исцеляет. Поэтому и смачивает водой.

### I.2.2.12

**Он смачивает (— с яджусом): «Не повредить огню твоей кожи!»**

Он же собирается теперь испечь ее на огне, вот он и говорит: «Не повредить ему твоей кожи!»

### I.2.2.13

**Он обносит ее огнем (с помощью головешки).**

Он берет ее тем самым в сплошное огненное кольцо (из опасения): «Как бы вредители-ракшасы не дотронулись до нее!» Агни же и в самом деле отвратитель ракшасов, поэтому и обносит огнем.

### I.2.2.14

**Печат ее (— с яджусом):**

**— «Пусть божественный Савитар печет тебя**

Поистине, не человек ее пекарь. Ведь он и в самом деле божественный — это именно божественный Савитар печет ее.

**— на высшем небе!»**

А когда он говорит: «На высшем небе!» — он тем самым говорит: «Среди богов!»

**Он дотрагивается до нее.**

(С мыслью): «Узнать бы, готова ли она?» — он поэтому и дотрагивается.

### I.2.2.15

**Он дотрагивается (— с яджусом): «Не бойся, не дрожи!»**

«Не бойся, не дрожи, когда тебя, нечеловеческую, трогаю я, человек!» — именно это он и хочет теперь сказать.

### I.2.2.16

**Когда она готова, он прикрывает (ее углями).**

(Из опасения): «Не увидели бы ее сверху вредители-ракшасы!» и «Не лежать бы ей словно нагой, словно раздетой!» — он поэтому и прикрывает (ее) потом (углями).

### 1.2.2.17

**Он прикрывает (ее — с яджусом): «Пусть яджна не станет дохлей, пусть потомство жертвователя не станет дохлей!»**

(Из опасения): «Не задохнулась бы яджна или жертвователь следом за тем, как я прикрою (ее) сейчас!» — он поэтому и прикрывает (ее, говоря) так.

### 1.2.2.18

**Потом обмывки с миски и ополоски с пальцев он выливает Аптья-божествам.**

Вот почему он выливает (их) Аптья-божествам.

### 1.2.3.1

Поистине, разделенным начетверо был вначале Агни. Тот Агни, которого (боги) выбрали вначале на хотарство, убежал. И тот, кого вторым выбрали, убежал. И тот, кого третьим выбрали, убежал. А этот вот нынешний Агни схоронился со страха. Вошел он в воды. Отыскав, силой стали тащить (его) боги из вод. Плюнул он на воды (и сказал): «Оплеваны вы, которые не дают прибежища и из которых меня, ваше-го, ведут против воли!» Отсюда и возникли Аптья-божества: Трита, Двита и Еката.

### 1.2.3.2

Ходили они вместе с Индрой, как ходит сейчас за царем брахман. Когда убивал он Вишварупу, трехглавого сына Тваштара, они-то знали, что тот будет убит. И именно Трита убил его немедленно. Индру подлинно миновал этот (грех). Ведь он бог.

### 1.2.3.3

А эти вот (боги, понуждавшие Агни к хотарству), сказали: «Пусть примут грех на себя те, кто знал, что тот будет убит!»

— Как это?

— Пусть яджна счищает на них (нечистое) с себя!

Когда (адхварью) выливает им обмывки с миски и ополоски с пальцев, это яджна счищает на них (нечистое) с себя.

### 1.2.3.4

А эти Аптии сказали: «Давайте переведем этот (грех на тех, кто) подальше от нас!»

— На кого?

— А кто будет жертвовать без жертвенного подношения жрецам!

Поэтому пусть не жертвует приношение без жертвенного подношения жрецам. Ведь яджна счищает с себя (нечистое) на Аптья, а Аптии счищают на того, кто жертвует приношение без жертвенного подношения жрецам.

### I.2.3.5

Из-за этого боги, (опасаясь): «Как бы не осталось (наше) приношение без жертвенного дара жрецам!» — и сладили для них анварья(-кашу) как жертвенное подношение жрецам при ново- и полнолунных приношениях.

**Выливает он эту (нечистую воду) порознь.**

Так он сотворяет очередность среди этих (Аптя-божеств).

**(Перед этим) подогревает ее.**

Так она готовится для них.

**Выливает (— с яджусом): «Тебя — Трите! Тебя — Двите! Тебя — Екате!»**

Что же до самой жертвенной лепешки, она подлинно предается закланию как жертвенное животное.

### I.2.3.6

Поистине, вначале боги умертвили человека как жертвенное животное. Когда его умертвили, жертвенный сок вышел из него и вошел в коня. Умертвили они коня. Когда его умертвили, жертвенный сок вышел из него и вошел в быка. Умертвили они быка. Когда его умертвили, жертвенный сок вышел из него и вошел в барана. Умертвили они барана. Когда его умертвили, жертвенный сок вышел из него и вошел в козла. Умертвили они козла. Когда его умертвили, жертвенный сок вышел из него.

### I.2.3.7

Вошел он в эту землю. Копая, они искали его. Они добыли его — это тот же рис и ячмень. Поэтому и сейчас их получают, копая (землю). Поистине, приношение (лепешки) у этого (жертвователя) такой же силы, что была бы у всех его преданных закланию жертвенных животных. Именно (таким) приношением и становится оно (у того), кто знает так про это. И еще — (лепешке) этой присуще то совпадение (по числу), почему и называют (ее) пятичастным жертвенным животным.

### I.2.3.8

Когда (зерна) растируются, то появляются волосы. Когда вливают воду, то появляется кожа. Когда он месит (тесто), то появляется мясо. Ведь и в самом деле эта (лепешка) как бы оплотняется, и мясо как бы плотно. Когда она печется, то появляется костяк. Ведь и в самом деле как бы твердеет она, и костяк твердый. А вот когда, собираясь снять с огня, окропляет маслом, он мозг вкладывает. Таково это совпадение (по числу), почему и называют (ее) пятичастным жертвенным животным.

### I.2.3.9

Тот человек, которого они умертвили, стал обезьяной. Конь же и бык стали гаура(-буйволом) и гаява(-буйволом). Тот баран, которого

они умертвили, стал верблюдом. Тот козел, которого они умертвили, стал шарабхой. Поэтому и нельзя есть этих животных — ведь животные эти лишены жертвенного сока.

#### I.2.4.1

Когда Индра бросил ваджру во Вритру, та, брошенная, стала четырехчастной. Около трети ее стало жертвенным мечом, около трети — жертвенным столбом, около трети — колесницей. А еще, когда бросил он (ваджру), отломилась от нее щепка. Летя, стала она стрелой (*çara*). Потому и имя ей — *çara*, что отломилась (*çř*). Вот так и стала эта ваджра четырехчастной.

#### I.2.4.2

Двумя из них пользуются во время яджны брахманы, двумя — во время битвы те, кто происхождением царского рода. Жертвенным мечом и жертвенным столбом — брахманы, колесницей и стрелой — те, кто происхождением царского рода.

#### I.2.4.3

Когда (адхварью) берет жертвенный меч, он поднимает эту ваджру на злого врага-ненавистника точно так же, как Индра поднимал тогда ваджру на Вритру. Поэтому он и берет меч.

#### I.2.4.4

**Берет его (— с яджусом):** *«Силой побуждения бога Савитара, руками Ашвинов, ладонями Пушана беру тебя, творящего для богов невредоносный (обряд)».*

Поистине, побудитель богов — это Савитар. Побуждаемый именно Савитаром, он теперь и берет его. (Почему говорится): «Руками Ашвинов»? Ашвины — адхварью (богов). Это именно их руками берет он, не своими. (Почему): «Ладонями Пушана»? Пушан (у богов) — дойщик долей. Это именно его ладонями берет он, не своими. Поистине, этот (меч) — ваджра. Человеку не удержать его. Он берет его с помощью этих божеств.

#### I.2.4.5

(Почему говорится): «Беру (тебя), творящего для богов невредоносный (обряд)»? Поистине, невредоносный (обряд) — это яджна. «Беру (тебя), творящего для богов яджну!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**Взяв его левой рукой и дотронувшись правой, бормочет (яджус).**

Когда бормочет, он тем самым оттачивает этот (жертвенный меч).

#### I.2.4.6

**Он бормочет:**

— *«Ты — правая рука Индры!»*

Поистине, именно эта, правая рука самая сильная у Индры. Поэтому он и говорит: «Ты — правая рука Индры!»

— *«Тысячешипый, с сотнею острин!»*

Поистине, тысячешипой, с сотнею острин была та ваджра, которую метнул тот во Вритру. Как раз таким он и делает (его) теперь.

#### I.2.4.7

— *«Ты — Ветер, остро заостренный!»*

Поистине, вот кто самое острое острие — это тот, кто дует здесь. Он ведь и в самом деле поперек продувает эти (три) мира. (Говоря так), он тем самым оттачивает его.

— *«Убийца ненавистника!»*

(Это он произносит), если не колдует, а если колдует, пусть скажет: *«Убийца такого-то!»* Отточенным так (мечом) он не касается ни себя, ни земли.

(Из опасения): «Как бы не нанести мне вреда этой отточенной ваджрой ни себе, ни земле!» — он поэтому и не касается (им) ни себя, ни земли.

#### I.2.4.8

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, соперничали между собой. Стоило только богам победить, как те снова поднимались на них.

#### I.2.4.9

И говорили эти боги: «Поистине, мы побеждаем асуров, а те вновь поднимаются на нас! Как бы нам победить их необратимой победой?»

#### I.2.4.10

И сказал этот Агни: «Поистине, они оказываются на воле, убегая от нас на север!» Они же оказывались на воле, убегая от них как раз на север.

#### I.2.4.11

И сказал этот Агни: «Я зайду с севера, а вы окружите отсюда. Окружив, мы прижмем их этими (тремя) мирами и еще тем, что четвертое помимо этих миров. После этого им не подняться вновь!»

#### I.2.4.12

Зашел этот Агни с севера, а они окружили отсюда. Окружив, они прижали их этими (тремя) мирами и еще тем, что четвертое помимо этих миров. После этого те не поднимались вновь.

(Объясняемый ниже) стамба-яджус (обряд) изначально то же, что и вот это (подавление асуров).

#### I.2.4.13

Тот агнидхра, который заходит сейчас с севера, изначально — этот Агни. Именно адхварью окружает их отсюда. Когда они окружены, (агнидхра) прижимает их этими (тремя) мирами и еще тем, что четвертое помимо этих миров. После этого те не поднимаются вновь. Поэтому даже в наши дни асуры не поднимаются. Ведь и в самом деле тем же, чем подавляли их боги, в наши дни подавляют их во время яджны брахманы.

#### I.2.4.14

И того еще он прижимает теперь этими (тремя) мирами и еще тем, что четвертое помимо этих миров, кто не жалуется жертвователя и кто ненавидит его. Прижимая же этими (тремя) мирами и еще тем, что четвертое помимо этих миров, все, (чем прижимает), он бросает (на утку, подбирая) с этой именно (земли). Ведь в ней и в самом деле все эти миры имеют опору, и что ж еще ему остается бросать, если бросать приходится, (говоря себе): «Промежуточный мир бросаю!», «Небесный мир бросаю!»?! Поэтому все, (чем прижимает), он и бросает (на утку, подбирая) с этой как раз (земли).

#### I.2.4.15

**Потом, подложив (на место будущего алтаря) траву, (адхварью) ударяет (по ней мечом).**

(Из опасения): «Как бы не повредить мне земли этой отточенной ваджрой!» — он поэтому и ударяет, подложив траву.

#### I.2.4.16

**Ударяет он (— с яджусом): «О земля, служащая местом почтения богов! Да не причиню я вреда корню твоего растения!»**

Поистине, (агнидхра), подбирая (следом крошки помета с землей), как бы оголяет теперь корни ее (растений). Вот (адхварью) и говорит ей: «Да не причиню я вреда корням твоих растений!»

**(Агнидхра подбирает крошку — с яджусом): «Ступай в загон, стойло коров!»**

Намереваясь прижать, он лишает (врага-ненавистника) возможности уйти. Ведь и в самом деле то, что в загоне, лишено возможности уйти. Поэтому он и говорит: «Ступай в загон, стойло коров!»

**(Смотрит на место удара — с яджусом): «Пусть небо прольет дождь на тебя!»**

Поистине, где бы ни поранили и ни повредили эту (землю), копая (ее), там водой-миротворицей — вода же миротворица — он умиро-



творяет, там и исцеляет. Поэтому он и говорит: «Пусть небо прольет дождь на тебя!»

**(Бросает подобранный крошку на утку — с яджусом):** *«О божественный Савитар, привяжи к отдаленнейшему пределу земли*

Когда он говорит: «К отдаленнейшему пределу земли» — он тем самым говорит божественному Савитару: «К слепой темноте привяжи!»

— *сотнею петель,*

Это он говорит, чтобы (врагу-ненавистнику) не освободиться.

— *не отпускай отсюда того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!»*

**(Это он говорит), если не колдует, а если колдует, пусть скажет:** *«Не отпускай отсюда такого-то!»*

#### I.2.4.17

**Потом (адхварью) ударяет во второй раз (— с яджусом):**

— *«Да сшибу я Арару с земли, с места почитания богов!»*

Поистине, жил ведь такой асур-ракшас, по имени Арару. Боги согнали его с этой (земли). Вот и он точно так же сгоняет его теперь с нее.

— *«Ступай в загон, стойло коров!»; «Пусть небо прольет дождь на тебя!»; «О божественный Савитар, привяжи к отдаленнейшему пределу земли сотнею петель, не отпускай отсюда того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!»*

#### I.2.4.18

**Эту (насыпь-уткару, куда бросается крошка), агнидхра принимает (— с яджусом):** *«О Арару, не улететь тебе на небо!»*

Поистине, когда боги сгоняли асура-ракшаса Арару (с земли), намерился было тот улететь на небо. Прижал его Агни, (говоря): «Не улететь тебе на небо!» Тот и не улетел. Вот и адхварью теперь точно так же отсекает его от этого мира, агнидхра — от небесного. Поэтому он и делает, (говоря) так.

#### I.2.4.19

**Потом (адхварью) ударяет третий раз (— с яджусом):**

— *«Да не добрызнет твоя капля до неба!»*

Поистине, эта ее капля — тот сок ее земной, которым живы твари. «Да не улетит этот твой (сок) на небо!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *«Ступай в загон, стойло коров!»; «Пусть небо прольет дождь на тебя!»; «О божественный Савитар, привяжи к отдаленнейшему пределу земли сотнею петель, не отпускай отсюда того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!»*

#### I.2.4.20

Трижды он ударяет с яджусом. Три ведь и этих мира. Именно этими мирами он теперь прижимает его. Ясно ведь, что это за миры. Ясно и то, что это за яджус. Поэтому он и бросает трижды с яджусом.

#### I.2.4.21

##### **В четвертый раз — молча.**

Есть ли что четвертое помимо этих миров или нет, этим и подавляет он теперь врага-ненавистника. Ведь неясно это, есть ли что четвертое помимо этих миров или нет. Неясно и то, что молча. Поэтому в четвертый раз — молча.

#### I.2.5.1

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, соперничали между собой. Стали боги вроде уступать им, и тогда асуры решили: «Этот мир действительно только наш!»

#### I.2.5.2

И сказали они: «Давайте поделим между собой эту землю и, поделив, будем жить ею!» Пошли они делить ее с запада на восток бычьими шкурами.

#### I.2.5.3

Поистине, боги прослышали об этом (и сказали): «Поистине, асуры делят эту землю! Скорей пойдем туда, где делят ее асуры. Кем же мы будем тогда, если не получим в ней доли?!» Пошли они, поставив впереди Вишну как яджну.

#### I.2.5.4

И сказали они: «Поделитесь с нами этой землей, пусть и у нас будет доля в ней!» И ответили как бы нехотя те асуры: «Мы дадим вам столько, чтоб только улечься этому Вишну!»

#### I.2.5.5

Вишну-то был карликом! Не разгневал, однако, богов этот (ответ, и сказали они): «Много, поистине, дали нам те, кто дал нам равное яджне!»

#### I.2.5.6

Уложив Вишну головой к востоку, со всех (трех) сторон огородили они его размерами, (говоря):

— *«С помощью свойственного гаятри — тебя! С помощью размера огораживаю!»* — на южной стороне;

— *«С помощью свойственного триштубху — тебя! С помощью размера огораживаю!»* — на западной стороне;

— *«С помощью свойственного джагати — тебя! С помощью размера огораживаю!»* — на северной стороне.

#### I.2.5.7

Огородив его со всех (трех) сторон размерами и сложив костер на востоке, предавались они этой (Вишну-яджне), славословя до изнурения. С ее помощью целиком добыли всю здешнюю землю. И потому, что с ее помощью они целиком добыли (*vid*) всю здешнюю землю, имя (алтарю) — «веди». Поэтому и говорят: «Какой величины веда, такова и земля!» Ведь и в самом деле с ее помощью они целиком добыли всю эту (землю). И тот, кто знает так про это, точно так же целиком забирает всю ее у соперников и лишает их доли в ней.

#### I.2.5.8

Томился этот Вишну — со всех (трех) сторон был окружен он размерами, Агни (был) на востоке. Не было (ему) возможности уйти, из-за этого и схоронился в корнях растений.

#### I.2.5.9

И сказали эти боги: «Куда же делся Вишну? Куда делась яджна?» И сказали они: «Со всех (трех) сторон окружен он размерами, Агни на востоке — нет (ему) возможности уйти! Здесь и ищите!» Искали они его, копая (землю). Отыскивали его (на глубине) в три толщины пальца. Поэтому (алтарь-)веди пусть будет (глубиной) в три толщины пальца. Вот поэтому Панчи и делал (алтарь) для приношения сомы (глубиной) в три толщины пальца.

#### I.2.5.10

Пусть, однако, не делает так этого. Ведь схоронился Вишну в корнях растений — корни растений пусть и велит поэтому выкопать. Еще и потому имя (алтарю) — «веди», что в них отыскивали (*vid*) они Вишну.

#### I.2.5.11

Отыскав, огородили его еще одной оградой, (говоря):

— *«Ты и почвы прекрасной, ты и добрая!»* — на южной стороне;

Добыв целиком эту землю, они делали ее тем самым прекрасной почвой и доброй.

— *«Ты и мягкая, и прекрасная для посадки!»* — на западной стороне;

Добыв целиком эту землю, они делали ее тем самым мягкой и прекрасной для посадки.

— *«Ты и питательной силой обильная, и питьем обильная!»* — на северной стороне.

Добыв целиком эту землю, они делали ее тем самым обильной соком и способной дать пропитание.

### I.2.5.12

Поистине, в три приема он городит первую ограду, в три — вторую. Всего — шесть. У года, поистине, шесть времен. Яджна — Год, Праджapati. Выходит, какой величины яджна, какова ее мера, такой точно он и огораживает ее.

### I.2.5.13

Он городит первую ограду шестью речениями, шестью — вторую. Всего — двенадцать. У года, поистине, двенадцать месяцев. Яджна — Год, Праджapati. Выходит, какой величины яджна, какова ее мера, такой точно он и огораживает ее.

### I.2.5.14

Говорят: «С западной стороны пусть будет (алтарь) размером в маховую сажень». Поистине, человек такого размера, а ведь (алтарь) и в самом деле соразмерен человеку. С восточной стороны — в три локтя, ведь яджна и в самом деле трехчастна. Здесь, однако, нет (точной) меры. Каким сочтет себе по мысли, таким пусть и делает.

### I.2.5.15

**С обеих сторон от (ахавания-)огня он проводит (линию) плеч.**

Поистине, (алтарь-)веди (ж.р.) — это женщина, огонь (м.р.) — мужчина, а женщина и в самом деле лежит, обняв мужчину. Именно чета, порождающая потомство, тем самым сотворяется. Поэтому с обеих сторон от огня он и проводит (линию) плеч.

### I.2.5.16

Пусть же будет она сзади (на западе) пошире, в середине — поуже, спереди (на востоке) — опять широкая. Ведь как бы так и в самом деле хвалят женщину: «С широким задом, в плечах чуть меньше, узкая посередке!» Желанной для богов он тем самым делает ее.

### I.2.5.17

**Пусть же будет (алтарь) с наклоном к востоку.**

Ведь восток и в самом деле сторона богов.

**А еще — с наклоном к северу.**

Ведь север и в самом деле сторона людей.

**Крошки помета он толкает обратно вверх — к югу.**

Поистине, эта сторона — за предками. Если будет (алтарь) с наклоном к югу, жертвователю быстро сойдет на тот свет, а так жертвователю живет долго. Поэтому он и толкает помет обратно вверх — к югу.

**Пусть покроет его обильно пометом.**

Поистине, помет — это скот. Он тем самым делает его (местом), где скота в изобилии.

**Он разравнивает (алтарь) против (склона).**

Поистине, собираясь на битву, боги эти говорили: «Давайте схороним для себя на луне то неподверженное смерти место почитания богов, которое есть на этой земле! Если асуры изгонят нас отсюда, после этого мы снова сможем взять верх, славословя до изнурения». Схоронили они для себя на луне то неподверженное смерти место почитания богов, которое было на этой земле. Оно теперь чернеет на луне. Поэтому говорят: «Место почитания богов у этой земли на луне!» Поистине, в том же месте почитания богов оказывается пожертвованное и у этого (жертвователя). Поэтому (адхварью) и разравнивает (алтарь) против (склона).

**Он разравнивает против (склона, обращаясь к жертвенному месту — с яджусом):**

— *«Раньше, чем расползтись кровавому делу, о изобильное,*

Поистине, кровавое дело — это битва. Ведь во время битвы и в самом деле кровавое дело совершается: лежат убитыми и человек, и конь. И ведь раньше битвы (боги) схоронили для себя (на луне) это (место). Поэтому он и говорит: «Раньше, чем расползтись кровавому делу, о изобильное».

— *подняв наверх щедрую на жизнь землю,*

Ведь и в самом деле, подняв наверх то, что было живого у этой земли, (боги) схоронили его для себя на луне. Поэтому он и говорит: «Подняв наверх щедрую на жизнь землю».

— *которую (боги) собственными силами заставили перенестись на луну,*

«Которую (боги) поместили на луну с помощью (молитвы-)брахмы», — именно это он и хочет теперь сказать.

— *ее-то, отметив (взглядом), и почитают мудрые».*

С помощью вот этого (яджуса) и почитают ее (мудрые), отметив (взглядом). Поистине, в том же месте почитания богов оказывается пожертвованное и у этого (жертвователя), если он знает так про это.

**Потом (адхварью) говорит (агнидхре): «Поставь (на алтарь) кропительную воду!»**

Поистине, жертвенный меч — это ваджра, брахман тоже (ваджра). Раньше они вдвоем защищали эту яджну. Вода тоже ваджра. Это именно ваджру он и ставит теперь на защиту (яджны).

**И поднимает (с алтаря) меч, когда несомая (агнидхрой) кропительная вода оказывается прямо над (ним).**

А вот если (агнидхра) поставит кропительную воду, когда меч еще лежит (на алтаре), две ваджры придут в столкновение. А так две ваджры не приходят в столкновение. Поэтому он и поднимает (с алтаря) меч, когда несомая (агнидхрой) кропительная вода оказывается прямо над (ним).

#### I.2.5.21

**Тут он говорит (агнидхре) такое слово: «Поставь кропительную воду! Положи дрова и рядом бархис! Протри жертвенные ложки! Обвяжи жену! Подойди с (жертвенным) маслом!»**

Это просто наказ. Он может произнести (его), если захочет, но может, если хочет, и пропустить. Ведь (агнидхра) наверняка и сам это знает, какое дело (ему) следует делать потом.

#### I.2.5.22

**Потом (адхварью) в северном направлении бросает меч (в утку). Если колдует (— с яджусом): «Тебя, ваджру, бросаю в такого-то!»**

Поистине, меч — это ваджра. С ее помощью он и поражает (врага-ненавистника).

#### I.2.5.23

**Потом моет руки.**

Ведь он и в самом деле удалял теперь с этого (алтаря) то, что было на нем от кровавого дела. Поэтому и моет руки.

#### I.2.5.24

Те, кто раньше жертвовал, совершали жертвоприношения, дотрагиваясь (до алтаря), — становилось им хуже. А тем, кто не жертвовал, становилось лучше. Нашло тогда на людей неверие: «Тем, кто жертвует, становится хуже, а кто не жертвует — лучше!» После этого жертвенная еда перестала идти к богам отсюда, а ведь боги живут подношением отсюда.

#### I.2.5.25

И сказали эти боги Брихаспати Ангирасу: «Поистине, неверие нашло на людей! Укажи им, как совершать яджну!» Пришел этот Брихаспати Ангирас (к людям) и спросил: «Почему вы не жертвуете?» И ответили те: «Чего ради нам жертвовать?! Тем, кто жертвует, становится хуже, а кто не жертвует — лучше!»

#### I.2.5.26

И сказал тогда Брихаспати Ангирас: «Поистине, как слышали мы (слова) „богами обхвачен“, — значит, вот эта яджна (для нас) наступает. Когда пеклись жертвенные подношения и ладился алтарь, вы за-

нимались ею с (оскверняющим их) прикосновением — поэтому и становилось вам хуже. Совершайте жертвоприношение без прикосновения — тогда будет становиться вам лучше!»

— До каких пор (не касаться)?

— Пока (по алтарю) не расстелен бархис!

Ведь он и в самом деле умиротворяется бархисом. Если что-нибудь упадет (на него) до того, как расстелен бархис, пусть сбросит это только тогда, когда расстилает бархис. А когда расстилают бархис, даже ногой могут наступить. Тому, кто, зная так, совершает жертвоприношение без прикосновения, подлинно становится лучше. Поэтому жертвоприношение пусть совершает без прикосновения.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### I.3.1.1

**Поистине, этот (агнидхра) чистит жертвенные ложки.**

Вот почему (агнидхра) чистит жертвенные ложки. Поистине, обхождение с людьми согласно с принятым для богов. Поэтому, когда пришла пора обслуживать людей, —

### I.3.1.2

то он чаши моет и, помыв, с ними обслуживает (их). Так ведь и яджна эта наступает для богов, когда жертвенные подношения испечены и алтарь слажен. Для них жертвенные ложки — что те же чаши.

### I.3.1.3

Когда он чистит (жертвенные ложки), он тем самым моет их, (говоря себе): «Да исполню я (обряд) помытыми!» Подлинно выходит, что для богов он моет с помощью двух, а для людей с помощью одного только. Для богов с помощью воды и брахмы, ведь (трава) куша — это вода, а яджус — брахма. Для людей с помощью одного только — просто водой. И в этом различие.

### I.3.1.4

**Потом он берет жертвенный ковшик и опаливает его (— с яджусом): «Сожжен ракшас, сожжены недоброжелатели!» Или: «Спален ракшас, спалены недоброжелатели!»**

### I.3.1.5

Поистине, совершая яджну, боги боялись, что асуры-ракшасы прицепятся (к ним). Это вредителей-ракшасов он теперь и сгоняет с него с самого начала яджны.

#### 1.3.1.6

**Поистине, вершками, (оставшимися после изготовления жертвенной метелки-веды из средней части травы куша), он чистит (его) изнутри, (говоря) так:**

— *«Ты — нестачаемый, опустошитель соперников!»*

Он говорит это, чтобы тот без остановки опустошал соперников жертвователя.

— *«Тебя, спорого скакуна, чищу, чтобы разжечь спорую скачку!»*

«Тебя, радателя яджны, чищу ради яджны!» — именно это он и хочет теперь сказать.

Именно с этим (яджусом) он чистит все жертвенные ложки. К ложке (он обращается, меняя род): «Тебя, спорую кобылицу...». Молча (чистит) лоток для подношения жрецу-брахману пробной части ида(-приношения).

#### 1.3.1.7

**Поистине, так он чистит изнутри вершками, так — снаружи корешками.**

Поистине, (одно) «так» — это как бы наш выдох, (другое) «так» — как бы вдох. Именно выдох и вдох он тем самым вкладывает. Поэтому (одно) «так» — это как бы одни наши волосы, (растущие на внутренней стороне запястья), а (другое) «так» — это как бы другие, (растущие в другом направлении — на внешней его стороне).

#### 1.3.1.8

**Поистине, почистив каждую и опалив, он передает их (адхварью).**

Это подобно тому, как он помыл бы (чашу), прикасаясь (к ней), а в конце, не касаясь, облил бы. Поэтому он и передает каждую после опаливания.

#### 1.3.1.9

**Поистине, сначала он чистит жертвенный ковшик, а потом остальные ложки.**

Это ведь потому, что жертвенная ложка — женщина, а ковшик — мужчина. Хотя бы и целая толпа женщин шла вместе, но, окажись среди них мужчина, даже мальчонка, и тот в таком случае идет первым, а остальные следом. Поэтому он и чистит сначала жертвенный ковшик, а потом остальные ложки.

#### 1.3.1.10

**Пусть же чистит он так, чтоб только не брызнуть на огонь.**

Иначе вышло бы, что он брызгает ополосками с посуды на того, кому собирается поднести еду. Вот поэтому пусть чистит так, чтоб только не брызнуть на огонь, — отступив (от него) к востоку.



### I.3.1.11

Тут вот некоторые кладут (потом) протирки от ложек в огонь, (объясняя) так: «Принадлежали же они жертвенной метелке и чистили ими. Поистине, это нечто от яджны! Да не останется это вне яджны!» Пусть, однако, не делает так этого. Иначе вышло бы, что он поит ополосками с посуды того, кому подносит еду. Вот поэтому пусть просто выбросит их (на уткуру).

### I.3.1.12

**Потом он обвязывает жену (жертвователя).**

Поистине, жена — что та же задняя часть яджны. (С мыслью): «Простираясь вперед (на восток), пусть идет моя яджна!» — он и впрягает ее теперь (в обряд). (Сказав себе): «Впряженная (в обряд) пусть сидит за моей яджной!» —

### I.3.1.13

**Он обвязывает (ее) упряжной веревкой.**

Ведь и в самом деле пригодное для упряжи запрягают упряжной веревкой.

Нечисто, поистине, то, что у жены ниже пупа. Но теперь ей предстоит смотреть на жертвенное масло. Именно эту (нижнюю половину) он заслоняет теперь у нее упряжной веревкой, и тогда она смотрит на жертвенное масло только верхней (своей) половиной, пригодной для жертвоприношения. Поэтому и обвязывает жену (жертвователя).

### I.3.1.14

**Поистине, он обвязывает (ее) поверх одежды.**

Поистине, одежда — это (лечебная) трава, веревка же — от (насылающего болезнь) Варуны. Это именно (лечебную) траву он теперь прокладывает между (ней и веревкой), и так варунья веревка уже не причиняет ей вреда. Поэтому и обвязывает поверх одежды.

### I.3.1.15

**Он обвязывает (— с яджусом): «Ты — пояс для Адити!»**

Поистине, Адити — эта Земля, и эта (Земля) — супруга богов. Здесь же она становится супругой этого (жертвователя). Это ради нее он теперь сотворяет — и не веревку, а пояс. Поистине, пояс — это шнур. Именно его он и сотворяет теперь для нее.

### I.3.1.16

**Узла же пусть он не делает.**

Поистине, узел — это нечто от Варуны. Варуна же сможет словить супругу (жертвователя своей петлей), если сделает он узел. Поэтому он и не делает узла.

### 1.3.1.17

**Пусть только заправит сверху (концы — с яджусом): «Ты — повязка Вишну!»**

**Сама же (супруга жертвователя) пусть не сидит за яджной богов на западе (от гархапатья), обратившись лицом к востоку.**

Поистине, Адити — эта Земля, а эта (Земля) — супруга богов. Она сидит за яджной богов на западе (от гархапатья), обратившись лицом к востоку. Выходит, супруга (жертвователя) может наступить на нее и быстро сойти на тот свет. А так она живет долго. Это именно этой (Земле-Адити) она тем самым и отдает должное, и тогда та не причиняет ей вреда. Вот поэтому пусть сидит чуть южнее (Адити).

### 1.3.1.18

**Потом она смотрит на жертвенное масло.**

Поистине, супруга — это женщина, масло — мужское семя. Приносящее потомство соитие тем самым сотворяется. Поэтому и смотрит она на жертвенное масло.

### 1.3.1.19

**Она смотрит (— с яджусом):**

**— «Взглядом без порчи смотрю на тебя!»**

«Взглядом, не причиняющим вреда, смотрю на тебя!» — вот это она и хочет сказать.

**— Ты — язык Агни!**

Поистине, когда льют его в огонь, то как бы языки пламени поднимаются. Поэтому она и говорит: «Ты — язык Агни!»

**— Приманкой для богов**

«Привлекательным для богов», — вот это она и хочет сказать.

**— будь при каждой моей приваде и каждом яджусе!»**

«Стань для всей моей яджны!» — вот это она и хочет сказать.

### 1.3.1.20

**Потом, взяв (горшок с) маслом, он спешит (с ним) к (ахавания-огню) в восточную часть (алтаря).**

Когда жертвенную еду готовят на ахавания(-огне), в этом случае он и (масло) разогревает на ахавании, (сказав себе): «Да будет моя яджна целиком приготовлена на ахавании!» А вот почему он разогревает (его) на том (гархапатья-огне). Ведь он намеревается дать супруге (жертвователя, сидящей около гархапатья), посмотреть (на масло). И ведь неладно же выйдет, если он, (разогрев на ахавании), унесет (его) посреди (обряда) на запад (к гархапатья-огню, сказав себе): «Дам-ка я посмотреть (на него) супруге (жертвователя)!» А если не даст посмотреть (его) супруге, он отделит супругу от яджны. А так он не отделяет супругу (жертвователя) от яджны. Вот поэтому он и отно-

сит (масло) на восток лишь после того, как вместе (с ней) распустил (его на гархапатья-огне) и дал супруге (жертвователя) посмотреть (на него). Вот у кого нет жены, у того с самого начала он разогревает (масло) на ахавания(-огне).

**Взяв его оттуда, он ставит его в пределах алтаря.**

#### I.3.1.21

Говорят вот: «Пусть не ставит (горшок с маслом) в пределах алтаря. Ведь из него совершают приношения женам богов, а он делает жен богов лишенными сообщества (со своими мужьями). Тут ведь недолго и жене этого (жертвователя) стать безучастной к мужчине!» А вот Яджнавалкья сказал на это: «Пусть будет так, как это предписано для супруги! Кто проявляет тут осмотрительность — (тот, кто говорит): „Поистине, супруга станет безучастной к мужчине“ или „Поистине, алтарь — это яджна и масло — яджна. Да сотворю я яджну из яджны“?!» Пусть поэтому в пределах именно алтаря он и ставит (горшок с маслом).

#### I.3.1.22

**Две павитры лежат в кропительной воде. Их он берет оттуда и очищает ими масло.**

Поистине, одно объяснение очищению — этим он делает (окропляемое) пригодным для жертвы.

#### I.3.1.23

**Очищает он (— с яджусом): «Силой побуждения Савитара очищаю тебя беспорочной павитрой, лучами солнца!»**

Объяснение (этому яджусу) то же, (что и прежде).

#### I.3.1.24

**Потом очищает кропительную воду двумя павитрами, обмокнутыми в масло, (— с яджусом): «Силой побуждения Савитара очищаю тебя беспорочной павитрой, лучами солнца!»**

Объяснение (яджусу) то же, (что и прежде).

#### I.3.1.25

Вот почему он очищает кропительную воду двумя павитрами, обмокнутыми в масло. Этим он сдабривает воду молоком, и вот это молоко остается в воде как сдобь. Ведь оно и в самом деле становится таким (молочным) соком после того, как прольется дождь, родится трава, трава будет съедена (коровами) и вода выпита (ими). Вот поэтому, и еще ради полноты сока.

#### I.3.1.26

**Потом смотрит на масло.**

Тут вот некоторые смотреть (на масло) дают жертвователю. А вот Яджнавалкья сказал на это: «Почему же тогда они не становятся ад-

хварью(-жрецами) для самих себя?! Почему же сами для себя не произносят (мантры), где высказываются очень многие просьбы?! Откуда же в это вера у них берется?!» Поистине, какую бы просьбу ни просили жрецы во время яджны, все они (касаются) только жертвователя. Поэтому пусть смотрит именно адхварью.

### I.3.1.27

#### **Он смотрит.**

Поистине, глаз — это сатья. Глаз же и в самом деле сатья. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих, (один из которых говорил бы): «Я видел!» — (а другой): «Я слышал!» — мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: «Я видел!» (Смотря на масло), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно.

### I.3.1.28

**Смотрит он (— с яджусом): «Ты — накал! Ты — свет! Ты — бессмертие!»**

Вот эта мантра как раз и есть сатья. Ведь это (масло) и в самом деле и накал, и свет, и бессмертие. (Произнося этот яджус), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно.

### I.3.2.1

Поистине, яджна — это (муж-)пуруша. Яджна потому (муж-)пуруша, что (муж-)пуруша, (совершая), простирает ее. И ведь насколько она простирается, таким (муж-)пуруша и делается. Поэтому яджна — (муж-)пуруша.

### I.3.2.2

Джуху(-ложка) — одна его (рука), упабхрит(-ложка) — другая, дхрува(-ложка) — атман(-остов). Поистине, это именно в атмане(-остове) берут начало члены этого тела. Вот поэтому именно в дхрува(-ложке) берет начало вся яджна.

### I.3.2.3

Срува(-ковшик) — это дыхание. Это наше дыхание имеет хождение по всем членам нашего тела. Вот поэтому срува(-ковшик) и имеет хождение по всем ложкам.

### I.3.2.4

Его джуху(-ложка) — это тот, небесный, мир, а упабхрит(-ложка) — мир этот, промежуточный. Дхрува(-ложка) — здешняя земля. Поистине, именно в ней берут начало все эти миры. Вот поэтому именно в дхрува(-ложке) берет начало и вся яджна.

### 1.3.2.5

Срува(-ковшик) — это именно то, что веет (т.е. ветер) здесь. Это он веет по всем мирам. Вот поэтому срува(-ковшик) и имеет хождение по всем ложкам.

### 1.3.2.6

Когда эта яджна, (совершаясь), простирается, она простирается и ради богов, и ради Времен года и Размеров. То, что (составляет) жертвенную еду, принадлежит богам. Царь ли, сома это, или жертвенная лепешка, он берет (их), отказывая всякий раз (поименно): «Беру тебя, желанную для такого-то!» Вот так (она и становится) их.

### 1.3.2.7

А когда берут частями масло, их берут ради Времен года и Размеров. Каждую его часть берут просто как масло, не отказывая (поименно).

Четыре раза набирает он в джуху(-ложку), восемь — в упабхрит.

### 1.3.2.8

Когда четыре раза набирает (ковшиком) в джуху(-ложку), он берет его ради Времен года. Ведь берет он его ради предваряющих жертв, а предваряющие жертвы — это времена года. Каждую его часть он берет просто как масло, не отказывая (поименно), — чтобы не допустить непотребного смешения. Он же совершит непотребное смешение (масла в джуху-ложке), если (каждую его часть) будет брать (ковшиком, говоря): «Тебя — для Весны!», «Тебя — для Лета!» Поэтому он и берет просто как масло, не отказывая (поименно).

### 1.3.2.9

А когда восемь раз набирает (ковшиком) в упабхрит(-ложку), он берет его ради Размеров. Ведь берет он его ради завершающих жертв, а завершающие жертвы — это размеры. Каждую часть он берет просто как масло, не отказывая (поименно), — чтобы не было непотребного смешения. Он же совершит непотребное смешение, если (каждую его часть) будет брать (ковшиком, говоря): «Тебя — для Гаятри(-размера)!», «Тебя — для Триштубх(-размера)!» Поэтому он и берет просто как масло, не отказывая (поименно).

### 1.3.2.10

А когда четыре раза набирает (ковшиком) в дхрува(-ложку), он берет его ради всей яджны. Каждую его часть он берет просто как масло, не отказывая (поименно). И кому же действительно он может (поименно) отказать (то), из чего он делает долю для всех божеств. Поэтому он и берет просто как масло, не отказывая (поименно).

### 1.3.2.11

За джуху(-ложкой) — именно жертвователь. Тот, кто не жалуется, — за упабхрит. За джуху(-ложкой) — именно поедатель. Поедаемый — за упабхрит. Джуху(-ложка) — именно поедатель. Упабхрит — поедаемый. Четыре раза он набирает в джуху(-ложку), восемь — в упабхрит.

### 1.3.2.12

Когда четыре раза набирает в джуху(-ложку), именно поедателя тем самым он делает более умеренным, поменьше. А когда восемь раз набирает в упабхрит, именно поедаемого он делает тем самым менее умеренным, побольше. Ведь это и в самом деле удачно выходит, когда поедатель поменьше, а поедаемый побольше.

### 1.3.2.13

Поистине, набирая в джуху(-ложку) четыре раза, (в целом) он берет масла больше. Набирая в упабхрит восемь раз, (в целом) он берет масла меньше.

### 1.3.2.14

Когда он, набирая в джуху(-ложку) четыре раза, берет масла больше, он, делая поедателя более умеренным, поменьше, именно в него вкладывает теперь силу и мощь. А когда, набирая восемь раз в упабхрит, берет масла меньше, он, делая поедаемого менее умеренным, побольше, именно его делает теперь лишенным силы и меньшей мощи. И поэтому царь, водворяясь среди безбредного люда, побеждает даже одним только (своим) домом и что ни пожелает, то и получает с помощью вот этой силы того (масла), которого (адхварью) набирает больше в джуху(-ложку).

То, что набирает в джуху(-ложку), джуху(-ложкой) и жертвует. То, что набирает в упабхрит, жертвует только с помощью джуху(-ложки).

### 1.3.2.15

Говорят вот: «Чего же ради набирать тогда в упабхрит, если не жертвовать упабхрит(-ложкой)?!» Ведь если будет жертвовать упабхрит(-ложкой), здешний народ (жертвователя-властителя) отложится (от него) — не станет ни поедателя, ни поедаемого. Теперь, почему он жертвует его именно джуху(-ложкой), переливая (в нее из упабхрит). Из-за этого здешний люд несет властителю подать. Теперь, почему набирает в упабхрит. А из-за этого у простолюдина по воле властителя заводится скот. И вот когда он жертвует это (масло) именно джуху(-ложкой), переливая (в нее из упабхрит), из-за этого властитель, как пожелает чего, тут и говорит простолюдину: «Принеси-ка еще мне то, что запрятано у тебя!» — и принуждает его (к этому). И что ни пожелает, то и получает с помощью вот этой его силы.

### I.3.2.16

Поистине, эти части масла берутся ради Размеров. Когда набирает в джуху(-ложку) четыре раза, он берет его ради Гаятри(-размера). А когда восемь раз набирает в упабхрит, он берет его ради Триштубх(-размера) и Джагати. А когда четыре раза набирает в дхрува(-ложку), он берет его ради Ануштубх(-размера). Поистине, ануштубх — это речь, и весь этот (мир) берет начало в речи. Вот поэтому и вся яджна берет начало именно в дхрува(-ложке). Поистине, ануштубх — это здешняя (земля), и весь этот (мир) берет в ней начало. Вот поэтому и вся яджна берет начало именно в дхрува(-ложке).

### I.3.2.17

**(С помощью жертвенного ковшика) он набирает (масло — с яджусом):**

— *«Ты — (уже одним) именем привада, приятная для богов!»*

Поистине, это (слово) «масло» — что самая приятная для богов привада. Поэтому он и говорит: «Ты — (уже одним) именем привада, приятная для богов!»

— *Ты — неодолимое средство почитания богов!»*

Масло же и в самом деле ваджра. Поэтому он и говорит: «Ты — неодолимое средство почитания богов!»

### I.3.2.18

**С этим яджусом он набирает в джуху(-ложку) один раз, три раза — молча. С этим же яджусом он набирает в упабхрит(-ложку) один раз, семь раз — молча. С этим же яджусом он набирает в дхрува(-ложку) один раз, три раза — молча.**

Говорят вот: «Три раза по три пусть набирает с яджусом, ведь яджна трехчастна!» Но тут уже (масло берется в сопровождении яджуса) в каждом разе по разу. Ведь только в таком случае (по числу) оно и в самом деле совпадает со взятым трижды.

### I.3.3.1

**Адхварью берет кропительную воду. Сначала он окропляет топливо (— с яджусом): «Ты — черная антилопа, обитающая в логове! Тебя окропляю, желанное для Агни!»**

Это жертвенно чистым он делает его теперь для Агни.

### I.3.3.2

**Потом окропляет алтарь (— с яджусом): «Ты — алтарь! Тебя окропляю, желанного для бархис!»**

Это жертвенно чистым он делает его теперь для бархиса.

### I.3.3.3

**Потом (агнидхра) передает ему (связку) бархиса. Он помещает его (на алтарь) узлом к востоку и окропляет (— с яджусом): «Ты — бархис! Тебя окропляю, желанного для ложек!»**

Это жертвенно чистым он делает его теперь для ложек.

### I.3.3.4

**А той кропительной водой, что осталась, проливает корни травы (в связке бархиса — с яджусом): «Ты — проливень для Адити!»**

Поистине, Адити — это здешняя земля. Это именно ради нее он смачивает теперь корни травы. Корни вот этой травы увлажняются. Поэтому, хотя вершки (ее) становятся сухими, корни остаются влажными.

### I.3.3.5

**Потом, распустив (на связке) узел, с передней (ее) стороны берет (пучок травы как) прастару (— с яджусом): «Ты — хохол Вишну!»**

Поистине, Вишну — это яджна, этот хохол — его (волосы, собранные на голове в) пучок. Именно этот пучок он теперь и помещает на него. Берет он его с передней стороны (связки). Ведь хохол этот и в самом деле (на голове) спереди. Поэтому он и берет с передней стороны.

### I.3.3.6

**Потом спускает (с бархиса) завязку.**

(С мыслью): «Ведь (благодаря развязыванию) жена этого (жертвователя) легко раздражается!» — он поэтому и спускает (с бархиса) завязку.

**Кладет ее на правое бедро (алтаря).**

Для этого (Вишну) она ведь нижняя повязка, а нижняя эта повязка и в самом деле (концами свисает) по правому боку. Поэтому он и кладет на правое бедро (алтаря).

**(Сверху) опять покрывает ее (бархисом).**

Ведь эта нижняя повязка и в самом деле как бы покрыта (одеждой). Поэтому он и покрывает (ее) опять.

### I.3.3.7

**Потом расстилает (на алтаре) бархис.**

Поистине, прастара, (взятая из связки бархиса), — это тот же хохол (Вишну), а оставшийся бархис — это те волосы этого (Вишну), которые ниже. Именно их он и помещает теперь на него. Поэтому и расстилает бархис.

### I.3.3.8

Поистине, (алтарь-)веди (ж.р.) — это женщина. Вокруг нее теперь сидят и боги, и эти брахманы, которые старательно слушали (веды)



и твердят (их). Когда теперь они сидят вокруг нее, он прикрывает ее, чтобы скрыть наготу. Поэтому и расстилаг бархис.

### I.3.3.9

Поистине, сколь велик алтарь, столь велика и земля, а бархис — это (ее) травы. Это именно в здешнюю землю он теперь сажает травы, и эти здешние травы находят в здешней земле опору. Поэтому и расстилаг бархис.

### I.3.3.10

Говорят вот: «Пусть же расстилаг его в изобилии! Ведь где обильней всего травы на этой (земле), там легче всего с нее прокормиться. Поэтому пусть и расстилаг в изобилии!» Это на самом деле в ведении только того, кто его заготавливает.

**Расстилаг (нахлестом) в три ряда, (начиная с восточной стороны алтаря и укладывая вершками к ахавания-огню).**

Ведь яджна и в самом деле трехчастна.

**Но может расстелить и с подводом (корней под вершки, начиная с западной стороны алтаря).**

Ведь у риши сказано (просто): «Бархис расстилают рядами с запуском».

**Расстилаг корнями под низ.**

Ведь здешние травы и в самом деле корнями вниз находят себе опору в здешней земле. Поэтому он и расстилаг корнями под низ.

### I.3.3.11

**Он застилает (алтарь — с яджусом): «Стелю тебя мягким, как шерсть, на котором прекрасно сидеть богам!»**

Когда он говорит: «Тебя мягким, как шерсть», — он тем самым говорит: «Угодным богам». (Говоря): «На котором прекрасно сидеть богам», — он тем самым говорит: «Который дарует богам прекрасное сиденье».

### I.3.3.12

**Потом (в жертвенном очаге) ладит огонь.**

Поистине, ахавания(-огонь) — это голова яджны, голова же — передний край. Именно передний край яджны он теперь и ладит.

**Ладит, держа прастару прямо над (ним).**

Поистине, прастара — это тот же хохол. Именно его он и помещает теперь на него. Поэтому и ладит (ахавания-огонь), держа прастару прямо над (ним).

### I.3.3.13

**Потом он обкладывает (его тремя) окладышами.**

Вот почему он обкладывает (его тремя) окладышами. Поистине, когда боги вначале выбрали (нынешнего) Агни хотаром, он сказал:

«Нет, не осилю я то, чтобы быть вашим хотаром и возить вашу жертву! Трех вы уже выбирали, и они убегали. Сладьте их теперь для меня, тогда я и впрямь осилю то, чтобы быть вашим хотаром и возить вашу жертву!»

— Да будет так!

Они сладили их для него — вот эти (три) окладыша.

#### I.3.3.14

И сказал он: «Поистине, это восклицание „вашат“, будучи ваджрой, повергало их (в страх). „Вашат“-ваджры и я боюсь! Чтобы „вашат“-ваджра не повергала меня (в страх), обложите меня ими, тогда „вашат“-ваджра не будет повергать меня (в страх)!»

— Да будет так!

Они обложили его этими (тремя) окладышами. Вот и не повергала его (в страх) «вашат»-ваджра. Когда (адхварью) обкладывает ими (жертвенный огонь), это защитные доспехи он теперь надевает на него.

#### I.3.3.15

И сказали тут же эти (Агни-окладыши): «Но раз уж теперь вы впрягаете нас в яджну, пусть и у нас будет в яджне доля!»

#### I.3.3.16

— Да будет так! — ответили боги. — Что прольется за окладыши, то и будет вам подношением. А то возлияние, которое совершат прямо над вами, будет поддерживать вас. И еще то возлияние будет поддерживать вас, которое совершат в огонь!

То возлияние, которое он совершает в огонь, поддерживает их. И еще то возлияние поддерживает их, которое совершает он прямо над ними. А то, что за окладыши проливается, для них — подношение. Вот поэтому и нет греха в том, что проливается. Поистине, (убегая), эти (Агни) входили в здешнюю землю, и именно в ней находит опору все, что ни проливается здесь.

#### I.3.3.17

**Пролитого он касается (— с яджусом): «Хозяину неба — сваха! Хозяину земли — сваха! Хозяину существ — сваха!»**

Поистине, Хозяин неба, Хозяин земли, Хозяин существ — это имена тех (прежних) Агни(-окладышей). Тут это (пролитое) и становится теперь в этих (трех) огнях у этого (жертвователя) таким же, как и пожертвованное с восклицанием «вашат».

#### I.3.3.18

Тут вот некоторые обкладывают (жертвенный огонь) этими окладышами, используя для этого дрова. Пусть, однако, не делает так этого. Ведь неладны те его окладыши, которыми (адхварью) обкладывает,

используя для этого дрова. Дрова же и в самом деле предназначены лишь для подкладывания. А ладными окладыши становятся у того только, у кого их заготавливают отдельно (— с мыслью): «Для обкладывания!» Поэтому пусть заготавливают их отдельно.

#### I.3.3.19

**Пусть будут они из (дерева) палаша.**

Поистине, палаша — это браhma и Агни — браhma. Ведь (окладыши) и в самом деле Агни, поэтому пусть и будут они из (дерева) палаша.

#### I.3.3.20

**Если не может достать из палаши, то могут быть еще и из виканкаты. Если не может достать из виканкаты, то могут еще быть сделаны и из каршмарья. Если не может достать сделанных из каршмарья, то могут быть еще и из (деревьев) бильва, кхадира или удумбара.**

Ведь и в самом деле (все) эти деревья пригодны для яджны, поэтому из этих деревьев и бывают они.

#### I.3.4.1

**Пусть будут они действительно свежими.**

Ведь в этой (свежести) и в самом деле их жизненное начало — с ней в них жар, с ней в них сила. Поэтому пусть будут свежими.

#### I.3.4.2

**Сначала он обкладывает (ахавания-огонь с западной его стороны) средним окладышем (— с яджусом): «Пусть гандхарва Вишва-васу обложит тобой — на сохранность всего (мира)! Ты — окладыш жертвователя, Агни, достойный призыва и призванный!»**

#### I.3.4.3

**Потом (с южной стороны) обкладывает правым (— с яджусом): «Ты — рука Индры, правая — на сохранность всего (мира)! Ты — окладыш жертвователя, Агни, достойный призыва и призванный!»**

#### I.3.4.4

**Потом (с северной стороны) обкладывает левым (— с яджусом): «Пусть Митра-Варуна обложат тобой слева прочным укладом — на сохранность всего (мира)! Ты — окладыш жертвователя, Агни, достойный призыва и призванный!»**

Ведь (окладыши) и в самом деле Агни, поэтому он и говорит: «Агни, достойный призыва и призванный!»

#### I.3.4.5

**Потом он подкладывает (хворостину-)разжигу. Сначала он до-трагивается (ею) до среднего окладыша.**

Этим он разжигает сначала эти (Агни-окладыши).

**Потом подкладывает (ее) в (ахавания-)огонь.**

А этим наяву разжигает огонь.

#### I.3.4.6

**Он подкладывает с таким гаятри(-ричем): «Мы разжигаем тебя, о мудрец, созывающего на угощение, сверкающего, высокого, о Агни, во время обряда!»**

Именно (размер) гаятри он тем самым разжигает. Разожженный, этот гаятри-размер разжигает остальные. Будучи разожженными, размеры везут яджну богам.

#### I.3.4.7

Второй (хворостиной-)разжигой, которую потом подкладывает, он разжигает весну. Будучи разожженной, весна разжигает остальные времена года. Будучи разожженными, времена года плодят тварей и доводят до спелости растения.

**Он подкладывает (ее — с яджусом): «Ты — разжига!»**

Весна ведь и в самом деле разжигает.

#### I.3.4.8

**Подложив, потом бормочет (яджус): «Пусть солнце защищает тебя с востока от любого проклятия!»**

Поистине, со всех (трех других) сторон встали на защиту окладыши. А теперь именно солнце он делает защитником (ахавания-огня) с восточной стороны — (из опасения): «Как бы вредители-ракшасы не накинулись с востока!» Ведь солнце и в самом деле отвратитель ракшасов.

#### I.3.4.9

Третьей (хворостиной-)разжигой, которую потом подкладывает во время завершающих жертв, он разжигает (жреца-)брахмана. Будучи разожженным, брахман везет жертву богам.

#### I.3.4.10

**Потом он возвращается к застеленному (бархисом) алтарю. Взяв (с него) два стебля, он укладывает их поперек (— с яджусом): «Вы — руки Савитара!»**

Поистине, прастара — это тот же хохол (Вишну). Теперь поперек (бархиса) он укладывает два эти (стебля) как его брови. Потому и брови, что направлены они поперек. Поистине, прастара — это власть, а остальной бархис — люд. Чтобы разделить власть и люд, он поэтому укладывает их поперек. Вот поэтому и имя им — «разделители».

#### I.3.4.11

**На них он стелит прастару (— с яджусом): «Стелю тебя, как шерсть мягкую, на которой прекрасно сидеть богам!»**

Когда (говорит): «Тебя, как шерсть мягкую», — он тем самым говорит: «Угодную богам». (Говоря): «На которой прекрасно сидеть богам», — он тем самым говорит: «Которая дарует богам прекрасное сиденье».

#### I.3.4.12

**Прижимает ее (— с яджусом):** *«Пусть Васу, Рудры и Адитьи садятся на тебя!»*

Поистине, Васу, Рудры и Адитьи — это боги трех видов. «Пусть эти садятся на тебя!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**Левой рукой (прастара) прижимается, —**

#### I.3.4.13

**А правой он принимает (от агнидхры) джуху(-ложку).**

Ведь брахман и в самом деле отвратитель раکشасов, поэтому (из опасения): «Как бы раньше не проникли сюда вредители-раکشасы!» — она и прижимается (им) левой рукой.

#### I.3.4.14

**И вот он принимает джуху(-ложку) (— с яджусом):**

— *«Ты — полная масла, по имени „джуху“!*

Ведь и в самом деле полная масла, и в самом деле по имени «джуху».

— *«Сядь тут с любимой привадой на любимое сиденье!»*

**Упабхрит(-ложку) (принимает — с яджусом):**

— *«Ты — полная масла, по имени „упабхрит“!*

Ведь и в самом деле полная масла, и в самом деле по имени «упабхрит».

— *«Сядь тут с любимой привадой на любимое сиденье!»*

**Дхрува(-ложку) (он принимает — с яджусом):**

— *«Ты — полная масла, по имени „дхрува“!*

Ведь и в самом деле полная масла, и в самом деле по имени «дхрува».

— *«Сядь тут с любимой привадой на любимое сиденье!»*

**Любую другую жертвенную еду (он принимает — с яджусом):**  
*«Сядь тут с любимой привадой на любимое сиденье!»*

#### I.3.4.15

**Поистине, джуху он усаживает выше (на прастару), остальные ложки — ниже (на бархис).**

Поистине, джуху — это власть, остальные (ложки) — люд. Именно власть он теперь делает выше люда. Поэтому рядом с властителем, сидящим выше, его народ сидит (из почтения) ниже. Поэтому он и усаживает джуху выше, а остальные ложки — ниже.

#### I.3.4.16

**Потом он дотрагивается (до них — с яджусом):**

— *«Прочно разместились они*

Ведь и в самом деле прочно разместились.

— *в лоне (закона-)риты!*

Поистине, лоно риты — яджна. Они же и в самом деле разместились в яджне.

— *Храни их, о Вишну! Храни яджну! Храни хозяина яджны!*

Тут он говорит о жертвователе.

— *Храни меня, возжатога яджны!»*

Тут он и себя не отделяет от яджны. Поистине, Вишну — это яджна. Это именно яджне он теперь вверяет все для защиты. Поэтому и говорит: «Храни их, о Вишну!»

#### I.3.5.1

Поистине, топливом затапливает теперь очаг адхварью, поэтому и имя (ему) — «топливо». Разжигающими (ричами) разжигает огонь хотар, поэтому и имя (им) — «разжигающие».

#### I.3.5.2

**Он говорит (будущему хотару): «Произноси (ричи), чтобы огонь разжегся!»**

Ведь тот и в самом деле произносит теперь (разжигающие ричи), чтобы огонь разжегся.

#### I.3.5.3

А вот некоторые тут говорят: «Произноси, о хотар, чтобы огонь разжегся!» Пусть, однако, не делает так этого. Ведь пока он еще не хотар. Когда выберет его хотаром, только тогда тот и становится им. Вот поэтому пусть просто скажет: «Произноси (ричи), чтобы огонь разжегся!»

#### I.3.5.4

**Тот произносит (разжигающие ричи), обращенные к Агни.**

Тем самым (огонь) он разжигает с помощью его же собственного божества.

**Он произносит (ричи размером) гаятри.**

Поистине, гаятри — это размер Агни. Тем самым (жертвенный огонь) он разжигает с помощью его же собственного размера. Гаятри — сила, гаятри — (молитва-)брахма. Силой (молитвы-)брахмы) он тем самым и разжигает его.

#### I.3.5.5

**Он произносит одиннадцать (ричей размером гаятри).**

Поистине, из одиннадцати слогов (размер) триштубх. Гаятри — (молитва-)брахма, триштубх — (власть-)кшатра. С помощью двух этих

сил он тем самым и разжигает его. Поэтому и произносит одиннадцать (ричей размером гаятри).

#### I.3.5.6

**Поистине, трижды он произносит первый (рич), трижды — последний.**

Ведь и в самом деле тройным повтором (рича) начинаются яджны, тройным повтором кончаются. Поэтому трижды произносит первый, трижды — последний.

#### I.3.5.7

(Всего) этих разжигающих (ричей) набирается (числом) пятнадцать. Поистине, (стих) из пятнадцати (ричей) — это ваджра. Именно силы он тем самым дает набраться разжигающим (ричам). Поэтому, когда они произносятся, (жертвователь) двумя пальцами может подавить любого из тех, кого он ненавидит. (Надавливая пальцами на землю и сказав): *«Вот я подавляю такого-то!»* — тут он и подавляет его этой (пятнадцатичастной) ваджрой.

#### I.3.5.8

Поистине, пятнадцать ночей в полумесяце, а год идет, становясь из полумесяца в полумесяц. Это (его) ночами овладевает он (с помощью этой пятнадцатичастной ваджры).

#### I.3.5.9

И ведь в пятнадцати гаятри(-ричах) три сотни слогов и еще шестьдесят и в году три сотни дней и еще шестьдесят. Это (его) днями овладевает он (с помощью этой пятнадцатичастной ваджры), а потому и годом овладевает.

#### I.3.5.10

**Семнадцать разжигающих (ричей) пусть произносит он для ишти(-приношения, совершаемого ради исполнения особого желания). Не произнося в полный голос, он жертвует (посвятительную молитву) тому божеству, которому предлагает ишти(-приношение).**

Поистине, двенадцать месяцев и пять времен у года. Семнадцатичастный, он и есть Праджапати. Праджапати, поистине, Всё. Значит, именно со-Всем, без изъяна, преуспевает (жертвователь) в том самом желании, ради которого предлагает он ишти(-приношение).

Жертвует (посвятительную молитву) божеству, не произнося (ее) в полный голос. Поистине, «не произнося в полный голос» значит «не скажу». Несказуемо, поистине, Всё. Значит, именно со-Всем, без изъяна, преуспевает (жертвователь) в том самом желании, ради которого предлагает он ишти(-приношение). Таков обычай для ишти(-приношения).

### I.3.5.11

«Даже двадцать один, — говорят, — разжигающий (рич) может он произнести во время ново- и полнолунных приношений». Поистине, двенадцать месяцев и пять времен у года, да три мира. Это двадцать. Двадцать первое — это именно то, что согревает (т.е. солнце). Оно и ход, оно и пристанище. Значит, именно этим ходом (жертвователя) и идет в это пристанище. Поэтому (хотар) и может произнести двадцать один (разжигающий рич).

### I.3.5.12

Произносить же он может их только у того (жертвователя), от которого уже исходит благодать и кто желать может (одного): «Не надо мне ни лучше, ни хуже!»

У кого произносят их, зная так (про число двадцать один), тот или остается таким же, какому (их) произносят, или ему становится хуже. Но это просто рассуждение, а произносить их не произносят.

### I.3.5.13

**Не переводя дыхания, пусть трижды повторяет первый (рич), трижды — последний.**

Поистине, миров этих — три. Это именно эти миры он тем самым ткет вместе, эти миры вызволяет для себя. И три дыхания в человеке. Это (трехчастное дыхание) он тем самым и вкладывает в этого (жертвователя) сотканным без разрывов. Вот это (и есть) повторение, (к которому надо стремиться).

### I.3.5.14

Пусть старается повторить (на одном дыхании) столько, сколько будет у него силы. Порицание этого: а ну как, стараясь повторять, не переводя дыхания, переведет посреди дыхание — тут и обряд разорвется! Таково порицание.

### I.3.5.15

Если не надеется превозмочь это, он может также, не переводя дыхания, повторять один (рич) за раз. Тогда эти миры он ткет вместе (повторением) только одного за раз, (повторением) одного за раз эти миры вызволяет для себя. А вот каким он вкладывает (тогда) дыхание. Поистине, дыхание — это гаятри, и когда (на одном дыхании) он повторяет целый гаятри(-рич), тогда и дыхание он вкладывает целым. Поэтому он и может, не переводя дыхания, повторять один (рич) за раз.

### I.3.5.16

Их он подлинно произносит сотканными без разрывов. Дни и ночи года он тем самым ткет вместе, и, сотканные вместе, эти дни и ночи



года протекают (у жертвователя) без разрывов. А вот (его) врагу-ненавистнику он теперь не оставляет места рядом. Он же оставит (ему) рядом место, если будет произносить не сотканые вместе (ричи). Поэтому он и произносит (их) сотканными без разрывов.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### I.4.1.1

**(Хотар) произносит (разжигающие ричи), сказав (сначала) «хин».**

Подлинно говорят: «Нет яджны без самана!» И ведь саман не поют, не произнеся (сначала) «хин». Когда (хотар) говорит (вначале) «хин», тогда исполняется то, что в природе «хина», (состоящей в предварении самана). И именно с каждым гудением звука «ом» он достигает того, что в природе самана. А вместе с этим и вся эта яджна его соединяется с саманом.

### I.4.1.2

Вот еще почему он произносит «хин». Поистине, звук «хин» — это дыхание. Он же и в самом деле дыхание, поэтому, когда зажаты ноздри, (хотар) не может произнести «хин». Поистине, рич он произносит с помощью голоса, а голос (*vāc*, ж.р.) и дыхание (*prāṇa*, м.р.) — это ведь чета. Вот эта чета, приносящая потомство, и сотворяется с началом (произнесения) разжигающих (ричей). Поэтому он и произносит (их), издав (сначала) «хин».

### I.4.1.3

**Поистине, он произносит «хин» тихо.**

А вот если бы произнес «хин» громко, он сотворил бы только одно из двух — (один) только голос. Поэтому и произносит «хин» тихо.

### I.4.1.4

Поистине, он произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда». Именно гаятри(-размер), обращенный и сюда и туда, он тем самым запрягает. Обращенный туда, (гаятри-размер) везет яджну богам, обращенный сюда помогает людям. Поэтому он и произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда».

### I.4.1.5

Вот еще почему он произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда». Ведь «туда» совпадает с направлением, в каком делается выдох, «сюда» — в каком вдох. Именно выдох и вдох он тем самым вкладывает (в жертвователя). Поэтому и произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда».

#### I.4.1.6

Вот еще почему он произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда». Ведь «туда» совпадает с направлением, в каком семя изливается; «сюда» — в каком оно рождается. «Туда» совпадает с движением скота, когда он удаляется; «сюда» — когда он снова вместе возвращается (домой). Поистине, все здешнее (в движении) сюда и туда. Поэтому и произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда».

#### I.4.1.7

(В первом риче) он произносит (слова): «Туда пусть (двинутся) ваши награды, направленные к небу», — вот здесь есть «туда». (Во втором риче он произносит слова): «Сюда, о Агни, иди угощать», — а здесь есть «сюда».

#### I.4.1.8

А вот некоторые тут говорят: «Поистине, оба эти (слова) совпадают (в смысле) „туда!“» Но это уж слишком мудрено. Вот в этих (словах): «Туда пусть (двинутся) ваши награды, направленные к небу», — есть «туда», а в этих: «Сюда, о Агни, иди угощать», — есть «сюда».

#### I.4.1.9

**Он произносит (первый разжигающий рич):**

— *«Туда пусть (двинутся) ваши награды, направленные к небу,*

Вот в этих (словах) есть «туда». (Почему говорится): «Награды»? Поистине, награды — это еда. Ради (обретения) еды и сказано это. (Почему): «Направленные к небу»? Поистине, это полумесяцы направленные к небу. Ради (обретения) полумесяцев и сказано это.

— *обильные жертвенной едой,*

Поистине, это скот обилен жертвенной едой. Ради (обретения) скота и сказано это.

#### I.4.1.10

— *вместе с полной масла (ложкой)!*

Вынашивал как-то (царь) Видегха Матхава Агни Вайшванару во рту. Домашним жрецом был у него риши Готама Рахугана. Когда (жрец) к нему обращался, он не отвечал ему (из опасения): «Как бы не выпасть Агни Вайшванаре из моего рта!»

#### I.4.1.11

Решил (жрец) выманить этого (Агни) ричами: «„Тебя, о песнопевец, созывающего на угощение, мы разжигаем, сверкающего, высокого, о Агни, во время обряда!“ О Видегха!»

#### I.4.1.12

Тот не отвечал, (и жрец продолжил): «„Ввысь взмывают, о Агни, твои чистые, прозрачные, сверкающие твои светила, языки пламени!“ О Видегха-а-а!»

#### I.4.1.13

Тот опять не отвечал. Стоило ему лишь произнести: «Мы просим тебя, о маслоспинный», — как при одном упоминании масла Агни Вайшванара вырвался пламенем из рта. (Видегха) не смог удержать его. Он выпал из его рта и упал на эту землю.

#### I.4.1.14

Случилось тогда Видегхе Матхаве быть на (реке) Сарасвати. Отсюда и пошел Агни палом на восток по этой земле. За ним, палящим, следовали позади Готама Рахугана и Видегха Матхава. Перекидывался он палом через все здешние реки. Не перекинулся только палом через ту, что сбегает с Северной горы, по имени Саданира («Всегда-водная»). Через нее-то и не переходили брахманы в прежние времена, (говоря себе): «Не перекинулся через нее палом Агни Вайшванара!»

#### I.4.1.15

Теперь к востоку от нее много брахманов. Тогда же была одна сплошь негодная для обитания земля, сплошь одна топь, (и говорили брахманы): «Не пришлось она по вкусу Агни Вайшванаре!»

#### I.4.1.16

А теперь тут совсем нет негодной для обитания земли. Ведь брахманы с помощью жертвоприношений уже сделали ее по вкусу (Агни). Та же (река Саданира осталась) настолько холодной, что даже в палящую жару вся как бы ярится (полноводно). Ведь Агни Вайшванара не прошел через нее палом.

#### I.4.1.17

И сказал Видегха Матхава (Агни Вайшванаре): «Где же мне жить?» — Жилье твое к востоку от нее! — ответил он.

Еще и теперь эта (река) — граница для жителей Косала и Видехи, ведь они потомки Матхавы.

#### I.4.1.18

И сказал потом Готама Рахугана: «Что же ты не отвечал, когда обращались к тебе?»

— Во рту у меня был Агни Вайшванара. Поэтому и не отвечал, чтоб не выпасть ему из моего рта! — сказал он.

#### I.4.1.19

— А как же случилось это?

— Только ты произнес: «Мы просим тебя, о маслоспинный», — как при одном упоминании масла Агни Вайшванара вырвался пламенем из моего рта!

#### I.4.1.20

Те (слова) в разжигающих (ричах), которые содержат (слово) «масло», и есть разжигающие. С ними он разом зажигает его и вкладывает в этого (жертвователя) силу.

#### I.4.1.21

Вот тут такие (слова) — «вместе с полной масла (ложкой)».

— *Он идет к богам, ища (их) расположения».*

Жертвователь подлинно ищет (их) расположения. Он ведь и в самом деле хочет покорить богов (жертвами) и завоевать богов (ими). Поэтому он и говорит: «Он идет к богам, ища (их) расположения».

Вот этот (рич), хотя и обращен к Агни, не сказывается (с его именем). Несказуемо, поистине, Всё. С помощью Всего он тем самым и начинает сказывать в полный голос (разжигающие ричи).

#### I.4.1.22

(Он произносит второй разжигающий рич):

— *«Сюда, о Агни, (богов) иди угощать (vīṭaye),*

А в этих (словах) есть «сюда». (Почему говорится) *vīṭaye*? — Поистине, вот эти миры были вначале почти рядом. Поднимешь так (руку) — и уже небо было.

#### I.4.1.23

Боги эти пожелали: «Как бы стать вот этим мирам пораздельней (*vi-tarām*)?! Как бы стать (всему) здешнему попросторней?!» Они развели (*vi-apayan*) их с помощью трех этих слогов: *vī-ta-ye*, — и стали вот эти миры далеки друг от друга. После этого стало богам просторней. Просторней подлинно становится тому (жертвователю), у кого этот (рич) произносят знающие так (слово) *vīṭaye*.

#### I.4.1.24

— *воспеваемый ради дарующего жертвенную еду!*

Поистине, дарующий жертвенную еду — это жертвователь. «Воспеваемый ради жертвователя» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Усядься, хотар, на бархис!»*

Поистине, хотар — это Агни, бархис — здешний мир. Именно в здешнем мире он располагает теперь Агни, и этот здешний Агни (становится) расположенным к здешнему миру.

Вот этот (рич) произносится ради (обретения) здешнего именно мира. Именно здешний мир и завоевывает этим (ричем жертвователь), когда его произносят у него знающие так.

#### I.4.1.25

(Он произносит третий разжигающий рич):

— *«Тебя, такого, о Ангирас, дровами*

Ведь дровами и в самом деле разжигали его Ангирасы. (Почему говорится): «О Ангирас»? — Но ведь Агни и в самом деле Ангирас.

— *мы усиливаем, маслом.*

Эта стопа и есть разжигающая. С ней он разжигает его и вкладывает в этого (жертвователя) силу.

#### I.4.1.26

— *Высоко засияй, о самый юный!»*

Но ведь, будучи разожженным, он и в самом деле высоко сияет. (Почему говорится): «О самый юный»? — Ведь Агни и в самом деле самый юный. Поэтому он и говорит: «О самый юный».

Вот этот (рич) произносится ради (обретения) вот какого мира — именно промежуточного. Поэтому он, хотя и обращен к Агни, не сказывается (с именем Агни). Ведь этот мир (в отличие от неба и земли) не сказывается (под собственным именем). Именно этот мир и завоевывает этим (ричем жертвователь), когда его произносят у него знающие так.

#### I.4.1.27

(Он произносит четвертый разжигающий рич):

— *«Ты для нас широкое, достойное славы*

Поистине, широк тот (мир), где боги, и вот этот (мир), где боги, достоин славы.

— *стремишься, о бог, получить,*

(Говоря): «Стремишься, о бог, получить», — он тем самым говорит: «До него нас доведи!»

#### I.4.1.28

— *высокое, о Агни, исполненное огромной силы!»*

Поистине, высок тот (мир), где боги, и вот этот (мир), где боги, исполнен огромной силы.

Вот этот (рич) произносится ради (обретения) вот какого мира — именно небесного. Именно этот мир и завоевывает этим (ричем жертвователь), когда его произносят у него знающие так.

#### I.4.1.29

**Он произносит (пятый разжигающий рич):**

— *«Достойный восхвалений, достойный поклонений,*

Ведь он и в самом деле достоин восхвалений, и в самом деле достоин поклонений.

— *видимый сквозь мрак*

Ведь, разожженный, он и в самом деле виден во мраке.

— *воспламеняется Агни-бык!»*

Ведь, будучи быком, и в самом деле воспламеняется.

(Он произносит шестой разжигающий рич):

— **«Бык-Агни воспламеняется,**

Ведь и в самом деле воспламеняется.

#### I.4.1.30

— **истинно конь, возящий богам (жертву)!**

Став конем, он же подлинно возит богам яджну. В этом (риче слово) «на» то же, что и «ом». Поэтому он и говорит: «Истинно (*na*) конь, возящий богам (жертву)!»

#### I.4.1.31

— **Его призывают совершающие приношения.**

Ведь люди, совершая приношения, и в самом деле призывают его. Поэтому он и говорит: «Его призывают совершающие приношения».

#### I.4.1.32

(Он произносит седьмой разжигающий рич):

— **«Тебя, быка, мы, быки, хотим разжечь,**

Ведь они и в самом деле разжигают его.

— **(тебя), о Агни, сверкающего высоко!»**

Ведь, разожженный, он и в самом деле высоко сверкает.

#### I.4.1.33

Поистине, он произносит вот это трехстишие со (словом) «бык». Поистине, все эти разжигающие (ричи) обращены к Агни. Поистине, божество яджны — Индра, а Индра — бык. С помощью этого (трехстишия) эти его разжигающие (ричи) соединяются также с Индрой. Поэтому он и произносит трехстишие со (словом) «бык».

#### I.4.1.34

**Он произносит (восьмой разжигающий рич):**

— **«Агни мы выбираем вестником,**

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, соперничали между собой. Между ними, соперничающими, стояла Гаятри. И была эта Гаятри той же здешней землей. Именно она и стояла между ними. Оба (противника) знали: чью сторону она примет, те и станут сущими, а другие будут ничтожиться. Стали склонять ее оба (противника) на свою сторону. Агни был вестником у богов, у асуров — асур-ракшас по имени Сахаракшас. Пошла она за Агни. Поэтому он и говорит: «Агни мы выбираем вестником».

— **всеведущим хотаром,**

#### I.4.1.35

А вот некоторые вместо этого произносят: «(Тем), кто хотар у всеведущего», — (из опасения): «Как бы мне не приказать себе: „Достаточно!“» Пусть, однако, не говорит так. Они же привносят челове-

ское в яджну, а то, что человеческое, поистине, вредно для яджны. Поэтому пусть произносит именно так, как сказано в риче: «Всеведущим хотаром», — (из опасения): «Как бы мне не причинить вреда яджне!»

— *очень искусного в этой яджне*».

Ведь Агни — он же и в самом деле очень искусен в яджне. Поэтому он и говорит: «Очень искусного в этой яджне».

Приняла эта (Гаятри-земля) сторону богов. После этого боги стали сущими, а асуры ничтожились. Самобытствует, поистине, (жертвователь), а соперники его ничтожатся, когда у него, знающего так, произносят этот (рич).

#### I.4.1.36

Пусть произносит его действительно восьмым. Он ведь по сути гаятри, а (размер) гаятри из восьми слогов. Поэтому пусть произносит (его) восьмым.

#### I.4.1.37

Тут вот некоторые перед (ним) вставляют два вставных (рича), говоря так: «Два вставных — еда. Эту съедобную еду мы и вкладываем в рот!» Пусть, однако, не делает так этого. Ведь неладен этот (восьмой по своей сути рич) у того, кто прежде вставляет два вставных. Поистине, тогда он же совпадает (по счету) с десятым или одиннадцатым. А вот ладным он становится у того только, у кого произносят его восьмым. Поэтому два вставных пусть вставляет только после (него).

#### I.4.1.38

(Он произносит девятый разжигающий рич):

— *«Разжигаемый во время невредоносного (обряда),*

Поистине, невредоносный (обряд) — это яджна. «Разжигаемый во время яджны», — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Агни, очищающий, достойный призывов,*

Ведь он и в самом деле очищающий, и в самом деле достоин призывов.

— *«пламенновласый — к нему мы обращаемся».*

Ведь у него, разожженного, и в самом деле будто волосы пламенеют.

(Он произносит десятый разжигающий рич):

— *«Разожженный, о Агни, политый (маслом),*

Перед этим (адхварью) пусть положит (в огонь) все дрова, кроме одной (хворостины-)разжиги (для завершающих жертв).

Ведь теперь и в самом деле хотар как бы сворачивает (разжигание). Поистине, то, что у дров, помимо одной (хворостины-)разжиги, остается в излишке, — лишнее. А то, что у яджны лишнего, достается врагу-ненавистнику этого (жертвователя). Поэтому пусть и положит (в огонь) все дрова, кроме одной (хворостины-)разжиги.

#### 1.4.1.39

— *принеси жертву богам, о прекрасно исполняющий невредоносный (обряд)! —*

Поистине, невредоносный (обряд) — это яджна. «Принеси жертву богам, о прекрасно исполняющий яджну!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Ведь ты тот, кто возит на себе приношения.*

Ведь Агни — он и в самом деле тот, кто возит на себе приношения. Поэтому он и говорит: «Ведь ты тот, кто возит на себе приношения».

(Он произносит последний разжигающий рич):

— *«Возливайте (жертвенное масло), почитайте Агни, когда идет невредоносный (обряд)! Выбирайте (его хотаром), возящим на себе приношения!»*

Этим (ричем) он побуждает (их к действию). «Возливайте, жертвуйте, делайте то, ради чего разожгли (его)!» — именно это он и хочет теперь сказать. (Почему говорится): «Когда идет невредоносный (обряд)? Поистине, невредоносный (обряд) — это яджна. «Когда идет яджна», — именно это он и хочет теперь сказать. (Почему): «Выбирайте (его хотаром), возящим на себе приношения»? Ведь Агни — он и в самом деле (хотар), возящий на себе приношения. Поэтому он и говорит: «Выбирайте (его хотаром), возящим на себе приношения!»

#### 1.4.1.40

Поистине, он произносит вот это трехстишие, содержащее (слово) «невредоносный». Поистине, хотели (вредоносные) асуры-соперники навредить богам, жертвовавшим жертвой. Навредить-то они хотели, да не смогли навредить, (прицепившись к ней), — вот и ничтожились. Поэтому яджна именуется «невредоносной». У кого знающие так читают вот это трехстишие со (словом) «невредоносный», соперник (того), желая навредить ему, подлинно ничтожится. А (сам) он завоевывает столько же, сколько завоевывает жертвующий невредоносным (обрядом) приношения сомы.

#### 1.4.2.1

Поистине, вот ведь с какими (словами) боги впрягали Агни в работу хотара — самую что н~~ы~~ на есть тяжелую: «Вези на себе это наше приношение!» Вот как подбадривали, укрепляя в силе, когда впрягли его: «Ты ведь сильный, тебя же хватит на нее!» Совсем как сейчас еще подбадривают того из родственников, кого впрягают в тяжелейшую (работу), укрепляя в силе (словами): «Ты ведь сильный, тебя же хватит на нее!»

Тем, что (хотар) произносит после этих (ричей), он как раз восхваляет этот (огонь) и вкладывает в него силу.



#### I.4.2.2

**«Велик ты, о огонь! О родственный браhme, о потомок Бхараты!»**

Ведь Агни и в самом деле браhma, поэтому он и говорит (этому огню): «О родственный браhme». (Почему говорится): «О потомок Бхараты»? — Ведь (Агни) и в самом деле носит (*bhar*) приношение богам, поэтому и говорят: «Агни — Бхарата». И еще — став дыханием, этот (Агни-Бхарата) действительно вынашивает (*bhar*) здешних (своих) потомков. Вот поэтому он и говорит (этому огню): «О потомок Бхараты».

#### I.4.2.3

**Потом он выбирает (Агни хотаром под именами, исходящими) от (имен) родовых риши (жертвователя).**

Риши и богам он тем самым представляет его: «Вот этот (огонь), который добился яджны, — великой (наследной) силы!» Поэтому он и выбирает (Агни хотаром под именами, исходящими) от (имен) родовых риши (жертвователя).

#### I.4.2.4

**Выбирает (родовым хотаром под именами, исходящими от имен риши из священной родословной жертвователя, в нисходящем порядке) — от дальнего к ближнему.**

Ведь и в самом деле от дальнего более близкое (нам) потомство нарождается. И как раз для хозяина он и вымаливает его с возмещением у более старшего. Ведь и в самом деле сейчас отец во главе, потом сын, потом сын сына. Поэтому он и выбирает (Агни родовым хотаром в нисходящем порядке) — от дальнего к ближнему.

#### I.4.2.5

**Объявив (его) родословную по (провидцам-)риши, он говорит: — «Зажженный богами, зажженный Ману!»**

Ведь боги и в самом деле зажигали его встарь, поэтому он и говорит: «Зажженный богами». (Почему говорится): «Зажженный Ману»? — Ведь Ману и в самом деле зажигал его встарь, поэтому он и говорит: «Зажженный Ману».

#### I.4.2.6

**— Воспетый (многими) риши!**

Ведь риши и в самом деле воспевали его встарь, поэтому он и говорит: «Воспетый (многими) риши!»

#### I.4.2.7

**— Опьяненный (словами) вдохновенных!**

Риши — они же и есть эти вдохновенные. Ведь они и в самом деле пьянили его (словами), поэтому он и говорит: «Опьяненный (словами) вдохновенных!»

#### I.4.2.8

— *Прославленный песнопевцами!*

Реши — они же и есть эти песнопевцы. Ведь они и в самом деле прославляли его, поэтому он и говорит: «Прославленный песнопевцами!»

#### I.4.2.9

— *Заточенный (молитвой-)брахмой!*

Ведь (молитвой-)брахмой он и в самом деле заточен.

— *Кому возливают масло!*

Ведь он и в самом деле тот, кому возливают масло.

#### I.4.2.10

— *Провожатый жертвоприношений, колесничья оснастка невредоносных (обрядов)!*

Поистине, все жертвоприношения проводят вперед с его помощью — и домашние, и (все) остальные. Поэтому он и говорит: «Провожатый жертвоприношений».

#### I.4.2.11

(Почему говорится): «Колесничья оснастка невредоносных (обрядов)»? — Поистине, возит же он жертву богам, став колесницей. Поэтому он и говорит: «Колесничья оснастка невредоносных (обрядов)!»

#### I.4.2.12

— *Хотар, непревзойденный в ходе, ходко везущий приношения!*

Ведь его и в самом деле не превосходят в ходе ракшасы, поэтому он и говорит: «Хотар, непревзойденный в ходе». (Почему говорится): «Ходко везущий приношения»? — Ведь он и в самом деле переходит через любую скверну. Поэтому он и говорит: «Ходко везущий приношения!»

#### I.4.2.13

— *И рот, и горшок, и жертвенная ложка богов,*

Агни — он же подлинно горшок богов. Поэтому в огонь и совершают всем богам возлияния. Ведь он и в самом деле горшок богов, и тот, кто знает так про это, подлинно получает горшок того (из них), чей горшок стремится получить.

#### I.4.2.14

— *и чаша, из которой боги пьют (сому)!*

Поистине, из него, ставшего как бы чашей, боги вкушают (сому). Поэтому он и говорит: «И чаша, из которой боги пьют (сому)!»

#### I.4.2.15

— *Как обод спицы, ты, о Агни, обхватываешь богов!*

«Как обод обхватывает со всех сторон (направленные в стороны) спицы, так и ты обхватываешь со всех сторон богов!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.4.2.16

— *Привези богов к жертвователю!*

Это он богов велит привезти на эту ядгну.

— *О Агни, привези Агни!*

Это он велит привезти Агни на предназначенную для Агни долю масла.

— *Сому привези!*

Это он велит привезти Сому на предназначенную для Сомы долю масла.

— *Агни привези!»*

Это он велит привезти Агни на ту предназначенную для Агни жертвенную лепешку, которая неизменно бывает в обоих случаях — (как в день новой, так и полной луны).

#### I.4.2.17

**Потом (продолжает) в соответствии с тем, какие божества (участвуют в ядгне в каждом из этих случаев, после чего завершает призывы):**

— *«Привези богов, пьющих масло!*

Это он Предваряющие и Завершающие жертвы велит привезти. Поистине, пьющие масло боги — это и есть Предваряющие и Завершающие жертвы.

— *Агни привези на хотарство!*

Это он Агни велит привезти на хотарство.

— *Собственное величие привези!*

Это он собственное величие велит привезти. Поистине, собственное его величие — Речь. Это он Речь велит привезти.

— *Привози, о ЗнатоК рождений, и жертвуй правильной жертвой!»*

Это он говорит теперь именно о тех божествах, которых велит теперь привезти. Когда говорит: «Жертвуй правильной жертвой!» — (он хочет тем самым сказать): «Привози их и жертвуй по очереди!»

#### I.4.2.18

**Поистине, (эти мантры) он произносит стоя.**

Ведь он и в самом деле произносит теперь, (как во время призывающей молитвы), а призывающая молитва — тамошний (небесный мир). Вот и произносит он, сделавшись теперь именно тамошним. Поэтому и произносит стоя.

#### I.4.2.19

##### **Сидя жертвует посвяtitельную молитву.**

Ведь посвяtitельная молитва — это и в самом деле здешняя (земля). Поэтому никто не жертвует посвяtitельную молитву стоя. Ведь посвяtitельная молитва и в самом деле здешняя (земля). Вот и жертвует он (посвяtitельную молитву), сделавшись теперь здешней именно (землей). Поэтому и жертвует посвяtitельную молитву сидя.

#### I.4.3.1

Поистине, огонь, разожженный разжигающими (ричами), пылает сильнее, чем любой другой огонь. Ведь его и в самом деле не одолеешь и не тронешь его.

#### I.4.3.2

Точно так же, как пылает огонь, разожженный разжигающими (ричами), пылает и брахман, со знанием произносящий разжигающий (рич). Ведь его и в самом деле не одолеешь и не тронешь его.

#### I.4.3.3

Он произносит (слова):

«Туда (*pra-*) (пусть двинутся) ваши». (Слово) *prāṇa* («выдох») подлинно содержит *pra* («туда»). Прану он и разжигает этим (первым разжигающим ричем).

«Сюда (*ā-*), о Агни, иди угощать». (Слово) *apāna* (дыхание, втянутое внутрь и движущееся к анусу) подлинно обладает (смыслом) «вошедшее сюда» (*ā-ita*). Апану он и разжигает этим (вторым разжигающим ричем).

«Высоко засияй, о самый юный». «Высоко засияй» — это подлинно вдох (*ud-āna*). Удану он и разжигает этим (третьим разжигающим ричем).

#### I.4.3.4

«Ты для нас широкое, достойное славы». Поистине, это слух широк и достоин славы. Ведь слышит он здесь широкую даль и в самом деле с помощью слуха. Слух он и разжигает этим (четвертым разжигающим ричем).

#### I.4.3.5

«Достойный восхвалений, достойный поклонений». Поистине, это речь достойна восхвалений. Ведь речь здесь и в самом деле все восхваляет, и все восхваляется здесь речью. Речь он и разжигает этим (пятым разжигающим ричем).

#### I.4.3.6

«Истинно конь, возящий богам». Ум — это подлинно то, что отвозит к богам. Ведь умного большей частью и в самом деле этот (наш) ум возит на себе туда и сюда. Ум он и разжигает этим (шестым разжигающим ричем).

#### I.4.3.7

«(Тебя), о Агни, сверкающего высоко». Поистине, это глаз как бы сверкает. Глаз он и разжигает этим (седьмым разжигающим ричем).

#### I.4.3.8

«Агни мы выбираем вестником». То самое дыхание, которое посередине, вот его он и разжигает этим (восьмым разжигающим ричем). Такому (ричу, срединному по своей сути), — ему действительно место посередине (разжигаемых) дыханий. Ведь и в самом деле, одни дыхания обращены вверх от этого (разжигаемого им срединного дыхания), другие — вниз от него. Он действительно оказывается стоящим посередине (дыханий). Стоящим посередине (божеством дыханий) почитают этого (хотара), если он знает так про то, что место такому (разжигающему ричу) посередине (разжигаемых) дыханий.

#### I.4.3.9

«Пламенноволасый — к нему мы обращаемся». Поистине, это уд пламенноволасый. Ведь уд наш и в самом деле лучше всего воспламеняет своего обладателя. Уд он и разжигает этим (девятым разжигающим ричем).

#### I.4.3.10

«Разожженный, о Агни, политый (маслом)». То самое дыхание, которое направлено вниз, именно его он и разжигает этим (десятым разжигающим ричем).

«Возливайте, почитайте». (Последним) он разжигает себя всего — от ногтей до волос.

#### I.4.3.11

Если кто проклянет этого (хотара) во время первого разжигающего (рича), а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты прану свою поместил в огонь, праной будешь мучиться!» — так все и будет.

#### I.4.3.12

Если кто проклянет во время второго, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты апану свою поместил в огонь, апаной будешь мучиться!» — так все и будет.

#### I.4.3.13

Если проклянет во время третьего, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты удану свою поместил в огонь, уданой будешь мучиться!» — так все и будет.

#### I.4.3.14

Если проклянет во время четвертого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты слух свой поместил в огонь, слухом будешь мучиться — глухим станешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.15

Если проклянет во время пятого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты речь свою поместил в огонь, речью будешь мучиться — немым станешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.16

Если проклянет во время шестого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты ум свой поместил в огонь, умом будешь мучиться — одержимым Похитителем ума будешь бессмысленно бродить!» — так все и будет.

#### I.4.3.17

Если проклянет во время седьмого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты зрение свое поместил в огонь, зрением будешь мучиться — слепым станешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.18

Если проклянет во время восьмого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты срединное дыхание свое поместил в огонь, срединным дыханием будешь мучиться — от вздутия помрешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.19

Если проклянет во время девятого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты уд свой поместил в огонь, удом будешь мучиться — бессильным станешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.20

Если проклянет во время десятого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты направленное вниз дыхание свое поместил в огонь, направленным вниз дыханием будешь мучиться — от запора помрешь!» — так все и будет.

#### I.4.3.21

Если проклянет во время одиннадцатого, а он скажет тому в ответ: «Ведь это ты всего себя поместил в огонь, всем телом будешь мучиться — быстро отправишься на тот свет!» — так все и будет.

#### I.4.3.22

Проклинающий того, кто со знанием произносит разжигающие (ричи), испытывает мучение точно так же, как испытывает он мучение, приближаясь к огню, разожженному разжигающими (ричами).

#### 1.4.4.1

Поистине, вот этот огонь разжигали (с мыслью): «В разожженный мы будем совершать приношения богам!» Первыми он совершает в него вот какие два приношения — Уму и Речи. Ведь это же Ум и Речь, будучи запряженными, везут яджну богам.

#### 1.4.4.2

Когда яджна совершается без речения (мантр) в полный голос, то везет ее богам Ум. А когда изрекаемо совершается — с помощью Речи, то везет богам яджну Речь. Вот эта, поистине, (упряжная) пара теперь и сотворяется. Это именно их он и кормит теперь досыта (с мыслью): «Накормленными и довольными пусть везут они яджну богам!»

#### 1.4.4.3

**Ковшиком масла (адхварью) совершает то возлияние, которое совершает Уму.**

Ведь и в самом деле и (слово) «Ум» — мужчина, и «ковшик» — мужчина.

#### 1.4.4.4

**Ложкой масла он совершает то возлияние, которое совершает Речи.**

Ведь и в самом деле и (слово) «Речь» — женщина, и «ложка» — женщина.

#### 1.4.4.5

**Молча он совершает то возлияние масла, которое совершает Уму, — даже без (возгласа) «свах».**

Ведь и в самом деле и ум обходится без изречения, и «молча» значит то, что совершается без изречения.

#### 1.4.4.6

**С мантрой он совершает то возлияние масла, которое совершает Речи.**

Ведь и в самом деле и речь изрекается, и мантра изрекается.

#### 1.4.4.7

**Сидя он совершает то возлияние масла, которое совершает Уму, стоя — то, которое — Речи.**

Поистине, это Ум и Речь, будучи запряженными, везут яджну богам, и ведь тому, кто из двух запряженных поменьше, делают (наплечный) подвод. Речь подлинно меньше Ума. Ум же и в самом деле менее умерен, а Речь более умеренна. Потому именно Речи он делает теперь (наплечный) подвод. Сопряженные, они на пару везут яджну богам. Поэтому Речи он и совершает возлияние масла стоя.

#### I.4.4.8

Поистине, совершая яджну, боги боялись, что асуры-ракшасы прицепятся (к ним). Вот и поднялись они против (асуров) с южной стороны (ахавания-огня). Мужество же и в самом деле как бы в поднятии. Поэтому (Речи) он совершает возлияние масла, встав с южной стороны. И раз он совершает возлияние масла с обеих сторон (Речи — встав на южной, а Уму — сев на северной), из-за этого (пара) эта, Ум и Речь, образуя одно, все же сохраняет различие. Поистине, одно из этих возлияний — голова яджны, другое — корень.

#### I.4.4.9

То возлияние, которое корень яджны, он совершает ковшиком масла. То возлияние, которое голова яджны, он совершает ложкой масла.

#### I.4.4.10

То возлияние, которое корень яджны, он совершает молча. Ведь и в самом деле корень здешний как бы в молчании, но ведь и речь при этом (возлиянии) не звучит.

#### I.4.4.11

То возлияние, которое голова яджны, он совершает с мантрой. Ведь мантра и в самом деле речь, а речь у нас и в самом деле звучит из головы.

#### I.4.4.12

То возлияние, которое корень яджны, он совершает сидя. Ведь и в самом деле здешний корень как бы посажен. То возлияние, которое голова яджны, он совершает стоя. Ведь и в самом деле как бы стоит у нас голова.

#### I.4.4.13

**Совершив ковшиком масла первое возлияние, (адхварью) говорит: «Почисть огонь, агнидхра!»**

Когда совершает первое возлияние, то будто ярмо он сверху накладывает. Ведь в ярмо и в самом деле впрягают после того, как его наложили сверху.

#### I.4.4.14

**Потом (агнидхра) чистит (ахавания-огонь, обметая его веревкой с вязанки дров).**

Тем самым и запрягает его. Поэтому, (сказав себе): «Запряженному везти ему яджну богам!» — он и чистит (ахавания-огонь, обметая его веревкой с вязанки дров).

**Чистит, обходя (его) кругом.**

Ведь, обходя кругом, и в самом деле впрягают (коней в) упряжку.



**Чистит, (обметая) три раза по три.**

Ведь яджна и в самом деле трехчастна.

#### I.4.4.15

**Он чистит (— с яджусом): «О Агни, побеждающий в спорах гонках! Тебя чищу, побеждающего в спорах гонках, собравшегося бежать спорую гонку!»**

«Тебя чищу, собравшегося везти яджну!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**Потом трижды — молча, (взмахивая веревкой) над (ахавания-огнем).**

Это как если бы после того, как запряг, он стал бы погонять (коня): «Пошел, вези!» — точно так же и теперь он стегает плетью. Поэтому (с мыслью): «Пошел, вези яджну богам!» — (он и чистит) трижды, (взмахивая) молча над (ним веревкой). И раз этот обряд он совершает между (двумя возлияниями), то и (пара) эта, Ум и Речь, образуя одно, все же сохраняет различие.

#### I.4.5.1

**Собираясь совершить второе возлияние, ложкой масла, (адхварью) складывает (руки в) анджали перед двумя жертвенными ложками (— с яджусом): «Богам поклон! Предкам сваха!»**

Собираясь исполнить жреческое дело, это именно богам и предкам он теперь отдает должное.

**Он берет обе ложки (— с яджусом):**

**— «Станьте послушными мне!**

«Станьте такими, чтоб мне было легко удержать вас! Пусть хватит мне сил удержать вас!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Да донесу я сегодня до богов все масло непролитым!»**

«Хочу без помех совершить сегодня яджну богам!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.4.5.2

**(Переходя к месту совершения второго возлияния, адхварью произносит яджус):**

**— «Да не наступлю я на тебя ногой, о Вишну!**

Поистине, Вишну — это яджна. Именно ей он отдает теперь должное, (говоря): «Да не наступлю я на тебя ногой, о Вишну!»

**— Хочу войти, о Агни, в твоё полное блеска сияние!**

«Хочу войти, о Агни, в твоё благостное сияние!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.4.5.3

**— Ты — стоянка Вишну!»**

Поистине, Вишну — это яджна. Рядом с ней он же и в самом деле теперь стоит, поэтому и говорит: «Ты — стоянка Вишну!»

**(Возлияние совершает — с яджусом):**

— *«Здесь Индра являл отвагу!»*

Ведь Индра и в самом деле, встав здесь, отгонял к югу вредителей-ракшасов. Поэтому он и говорит: «Здесь Индра являл отвагу!»

— *«Высоко поднялся невредоносный (обряд)!»*

Поистине, невредоносный (обряд) — это яджна. «Высоко поднялась яджна!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.4.5.4

— *«О Агни, примись за дело хотара! Примись за дело вестника!»*

Поистине, Агни у богов разом и хотар, и вестник. «Познай и то, и другое — кем ты бываешь у богов разом!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *«Да поможет тебе Небо и Земля! Помоги ты Небу и Земле!»*

Здесь нет чего-либо скрытого.

— *«Устроителем жертв стал для богов Индра с помощью масла как жертвенной еды. Сваха!»*

Поистине, божество яджны — Индра, поэтому он и говорит: «Индра с помощью масла». Возлияние же это он совершает Речи, а Речь, — истинно говорят, — это Индра. Еще и поэтому он говорит: «Индра с помощью масла».

#### I.4.5.5

**Потом, не давая двум ложкам (джуху и упабхрит) соприкоснуться, он, возвратившись (на прежнее место), соединяет (джуху-ложку) с дхрувой.**

Поистине, второе возлияние масла, (совершаемое джуху-ложкой), — это голова яджны, а дхрува — атман(-остов). Вот как раз к атману(-остову) он и приставляет теперь голову. Поистине, второе возлияние масла — это голова яджны, а голова — превосходство. Голова же и в самом деле превосходство, поэтому и говорят про того, кто самый превосходный в крае: «Такой-то глава такого-то края».

#### I.4.5.6

За джуху(-ложкой) — именно жертвователь. Тот, кто не жалуется, — за упабхрит. Если соединит (джуху-ложку) с упабхрит, он же вложит превосходство в того, кто не жалуется жертвователя. Вот он и вкладывает теперь превосходство именно в жертвователя. Поэтому и соединяет (джуху-ложку) с дхрува(-ложкой).

#### I.4.5.7

**Он соединяет (— с яджусом): «Свет со светом!»**

Поистине, и в одной из них масло — это свет, и в другой — свет. Ведь и в самом деле оба эти света сходятся теперь вместе, поэтому он и соединяет, (говоря) так.

#### I.4.5.8

Дальше — разговор Ума и Речи о том, кто из них лучше. Заспорили, поистине, Ум и Речь, кто лучше.

#### I.4.5.9

Вот и сказал Ум: «Это я лучше тебя! Ведь ты не говоришь ничего, что не постигнуто мной. И раз ты такая подражательница мне в делах, идущая (за мной) следом, я и есть лучше тебя».

#### I.4.5.10

На это Речь сказала: «Это я лучше тебя! Ведь то, что ты знаешь, я делаю известным и понятным».

#### I.4.5.11

Пошли они за ответом к Праджапати. Праджапати и произнес вслед (своему) уму: «Это Ум лучше тебя! Ведь ты подражательница Уму в делах, идущая следом, а подражатель превосходному в делах, идущий (за ним) следом, хуже (его)!»

#### I.4.5.12

Когда же было сказано противно ей, надулась Речь и случился с ней выкидыш. И сказала тогда Речь Праджапати: «Ради тебя не стану больше беременить себя приношениями, раз сказал ты противное мне!» Поэтому, что ни делается ради Праджапати во время яджны, все делается без речи. Ведь Речь и в самом деле перестала беременить себя приношениями ради Праджапати.

#### I.4.5.13

А этот плод вынашивали боги — когда в шкуре, когда в чем. Вот и спрашивали они: «Не здесь (*atra*) ли он?» И получился из него Атри. Поэтому и греховен (жертвователь, совершающий яджну) вместе с женой, когда у той — крови (*ātreyyā*). Ведь у такой женщины они и в самом деле ведут происхождение от богини Речи.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

#### I.5.1.1

**Поистине, этот (адхварью) произносит призыв (к агнидхре) на избрание (хотара).**

Вот почему он произносит призыв (к агнидхре) на избрание (хотара). Поистине, призыв (к избранию хотара) — это яджна. (Сказав се-

бе): «Яджну я объявил, теперь должен избрать хотара!» — поэтому он и произносит призыв на избрание.

#### I.5.1.2

**Он произносит призыв, взяв непременно (в руки) веревку с (вязанки) дров.**

Если адхварью станет призывать, не держась за яджну, его же тряссти будет, или он испытает другое какое мучение.

#### I.5.1.3

Тут ведь некоторые произносят призыв, держась за бархис с застеленного (им) алтаря, или произносят, держась за щепку, отломив ее от дров, объясняя так: «Поистине, это нечто от яджны! Держась за это как за яджну, мы и произносим призыв». Пусть, однако, не делает так этого. Поистине, нечто от яджны — это то, чем дрова связываются и чем огонь чистят. Вот только тогда он произносит призыв, держась действительно за яджну. Поэтому призыв пусть произносит, взяв (в руки) именно веревку с (вязанки) дров.

#### I.5.1.4

Произнеся призыв, он выбирает сначала (хотаром) Агни — того именно, кто у богов хотар. Это именно Агни и богам он теперь отдает должное. Ведь когда выбирает сначала Агни, то отдает должное Агни, а когда сначала выбирает того, кто у богов хотар, то отдает должное богам.

#### I.5.1.5

**Он говорит:**

— *«Бог Агни, божественный хотар,*

Ведь хотар богов и в самом деле Агни, поэтому он и говорит: «Бог Агни, божественный хотар». Это именно Агни и богам он теперь отдает должное. Ведь когда называет сначала Агни, то отдает должное Агни, а когда сначала называет того, кто у богов хотар, то еще и богам отдает должное.

#### I.5.1.6

— *пусть жертвует, знающий богов, внимательный,*

Агни — он подлинно знает богов наперечет. «Пусть он, зная их наперечет, жертвует им по очереди!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.5.1.7

— *подобно Ману, подобно Бхарате!»*

Поистине, это же Ману жертвовал встарь жертвой, и нынешнее (его) потомство жертвует, вторя ему. Поэтому он и говорит: «Подобно Ману». Объясняют ведь и так: «Яджна — от Ману!» Еще и поэтому он говорит: «Подобно Ману».

### I.5.1.8

(Почему говорится): «Подобно Бхарате»? — Ведь (Агни) и в самом деле носит (*bhar*) приношения богам, поэтому и говорят: «Агни — Бхарата!» И еще — став дыханием, он действительно вынашивает (*bhar*) земное (свое) потомство. Еще и поэтому он говорит: «Подобно Бхарате».

### I.5.1.9

**Потом он выбирает (Агни хотаром под именами, исходящими) от (имен) родовых риши (жертвователя).**

Риши и богам он тем самым представляет его: «Вот этот (огонь), который добился яджны, — великой (наследной) силы!» Поэтому он и выбирает (Агни хотаром под именами, исходящими) от (имен) родовых риши (жертвователя).

### I.5.1.10

**Выбирает (родовым хотаром под именами, исходящими от имен риши из родословной жертвователя, в нисходящем порядке) — от дальнего к ближнему.**

Ведь и в самом деле от дальнего более близкое (нам) потомство нарождается. И как раз для (нынешнего) хозяина он тем самым и вымалывает его у более старшего. Ведь и в самом деле сейчас отец во главе, потом сын, потом сын сына. Поэтому и выбирает (Агни родовым хотаром в нисходящем порядке) — от дальнего к ближнему.

### I.5.1.11

**Объявив (его) родословную по (провидцам-)риши, он говорит: — «Подобно браhme»**

Ведь Агни и в самом деле браhma, поэтому он и говорит: «Подобно браhme».

**— Пусть привезет (богов)!**

(Говоря): «Пусть привезет!» — он имеет тут в виду именно те божества, которых велит ему теперь привезти.

### I.5.1.12

**— Браhманы — хранители этой яджны!**

Поистине, вот какие браhманы хранители яджны — это те, кто твердит (веды). Ведь и в самом деле совершают ее такие, такие и порождают ее. Вот тут он отдает должное им. Поэтому и говорит: «Браhманы — хранители этой яджны!»

### I.5.1.13

**— Человеческий (хотар) — такой-то!»**

Тут он и выбирает этого человека хотаром. Ведь до этого он не хотар, а теперь — хотар.

#### I.5.1.14

**Тот, выбранный хотаром, бормочет.**

За помощью к божествам он прибегает. Он прибегает за помощью к божествам с тем, чтобы по очереди говорить богам «вашат», чтобы возить богам по очереди приношения, чтобы не сбиться с прямого пути.

#### I.5.1.15

**По такому случаю он бормочет (мантры):**

— *«Это тебя, о божественный Савитар, они выбирают,*

Тут он к Савитару прибегает за помощью в силе побуждения. Ведь тот и в самом деле побудитель богов.

— *(тебя), Агни, — на хотарство!*

Это именно Агни и богам он теперь отдает должное. Ведь когда называет сначала Агни, то отдает должное Агни, а когда сначала называет того, кто у богов хотар, то еще и богам отдает должное.

#### I.5.1.16

— *Вместе с отцом Вайшванарой,*

Поистине, отец Вайшванара — это Год, Праджапати. Это Году-Праджапати он теперь и отдает должное.

— *о Агни, о Пушан, о Брихаспати, говори дальше и жертвуй дальше!*

Поистине, собираясь произносить (призывающие молитвы), он тем самым собирается и (посвятительные) жертвовать. Это именно этим божествам он теперь отдает должное, (как бы говоря им): «Вы произносите (призывающие молитвы)! Вы жертвуйте (посвятительные)!»

#### I.5.1.17

— *Да будем мы в милости у (жалующих добром) Васу, на просторе у Рудр! Да будем мы для Адити ее собственными (сыновьями) Адитьями, свободными от помех!*

Поистине, Васу, Рудры и Адити — это боги трех видов. «Да будем мы под их защитой!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.5.1.18

— *Хочу сегодня произнести желанное для богов слово,*

«Хочу сегодня (во время призывающей молитвы) произнести желанное богам!» — именно это он и хочет теперь сказать. Ведь это и в самом деле исполняется, если произнесет он (во время нее) желанное богам.

#### I.5.1.19

— *желанное для брахманов,*

«Хочу сегодня (во время призывающей молитвы) произнести желанное брахманам!» — вот это он и хочет сказать. Ведь это и в самом деле исполняется, если произнесет (во время нее) желанное брахманам.

### I.5.1.20

— *желанное для Нарашансы* («Снискавший хвалу людей»)!

Поистине, люди — это народ (жертвователя). Это он говорит ради всего народа (жертвователя). Ведь это и в самом деле исполняется, когда — (эти) ли (мантры) знает (хотар) или нет — (народ жертвователя) все равно разражается (словами): «Хорошо произнес! Хорошо произнес!»

— *То, что сегодня при выборе хотара может бежать прочь косо-го взгляда, пусть вернет обратно Агни, проворный Джатаведас!»*

«Как убегали те Агни, которых (боги) выбирали сначала на хотарство, (но ты восполнился ими), восполни мне так же то, что осталось у меня здесь не охваченным избранием!» — именно это он и хочет теперь сказать. Вот так это и восполняется у него.

### I.5.1.21

**Потом дотрагивается до адхварью и агнидхры.**

Поистине, адхварью — это ум, хотар — речь. Это именно ум и речь он тем самым соединяет вместе.

### I.5.1.22

**При этом бормочет: «Пусть хранят меня от утеснения шестеро широких — Огонь, Земля, Вода, Ветер, День и Ночь!»**

«Пусть эти божества хранят меня от мучения!» — именно это он и хочет теперь сказать. И ведь не сбивается еще с прямого пути тот, кого охраняют от мучения эти (шестеро широких) божеств.

### I.5.1.23

**Потом подходит к месту, предназначенному для хотара. Он сбрасывает с хотарова места одну травинку (— с мантрой): «Сброшен Паравасу!»**

Поистине, это хотара асуров зовут Паравасу («Прочь-богатство»). Именно его он и сбрасывает теперь с хотарова места.

### I.5.1.24

**Потом занимает хотарово место (— с мантрой): «Вот я сажусь на место Арвавасу!»**

Поистине, это хотара богов зовут Арвавасу («Сюда-богатство»). Как раз на его место он теперь и садится.

### I.5.1.25

**При этом бормочет: «О Вишвакарман, ты — защитник тел! Не обожгите, не повредите меня вы, двое (огней)! Это ваш мир!» (Говоря это), он чуть сдвигается на север (от огней).**

Поистине, садится он теперь между (двумя огнями), ахаваний и гархапатъей, — и тут же отдает им должное. Так эти двое действи-

тельно не вредят ему, (исполняя его просьбу): «Не обожгите меня, не повредите!»

#### I.5.1.26

**Потом, глядя на (ахавания-)огонь, бормочет (рич):**

**«О Все-Боги, научите меня, как, здесь избранный хотаром, я должен думать, заняв (свое) место! Провозгласите мне, каким путем я должен возить вам жертву!»**

Как сказал бы он тем (гостям), для которых (еда) приготовлена: «Научите меня, как я должен подавать вам, как я должен прислуживать вам!» — точно так же и теперь он спрашивает у богов наставления: «Научите меня, в каком порядке произносить мне для вас „вашат“, в каком порядке везти мне вам жертвы?» Поэтому он и бормочет так.

#### I.5.2.1

**— Пусть Агни-хотар познает хотарово дело Агни!**

«Пусть Агни познает его как хотар!» — именно это он и хочет теперь сказать. (Почему говорится): «Хотарово дело Агни»? — Но ведь хотарово дело и в самом деле его.

**— Пусть познает хранительное дело!**

Поистине, хранительное дело — это яджна. «Пусть познает яджну!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Благосклонно к тебе, о жертвователь, божество!**

«Благосклонно к тебе, о жертвователь, божество, когда хотаром у тебя Агни», — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Возьми, о адхварью, полную масла ложку,**

Тут он адхварью побуждает (к действию). Почему говорит только об одной ложке?

#### I.5.2.2

За джуху(-ложкой) — именно жертвователь. Тот, кто не жалуется, — за упабхрит. Если бы сказал о двух, он сделал бы врага-ненавистника равным против жертвователя. За джуху(-ложкой) — именно поедатель, поедаемый — за упабхрит. Если бы сказал о двух, он сделал бы поедаемого равным против поедателя. Поэтому и говорит только об одной.

#### I.5.2.3

**— преданную богам, полную всевозможных даров!**

Когда говорит: «Преданную богам, полную всевозможных даров!» — он тем самым превозносит и возвеличивает ее.

**— Восхвалим богов, достойных восхвалений! Поклонимся достойным поклонений! Принесем жертвы достойным жертв!»**



(Тем самым он говорит): «Восхвалим тех богов, которые достойны восхвалений! Поклонимся тем, которые достойны поклонений! Принесем жертвы тем, которые достойны жертв!» Поистине, достойные восхвалений — это люди, достойные поклонений — предки, достойные жертв — боги.

#### 1.5.2.4

Поистине, те создания, которые вслед (за ними) не приобщаются к яджне, ничтожатся. (Говоря) именно так, он теперь приобщает к яджне те земные создания, которые могут и не впасть в ничтожество. Скот (приобщается к ней) вслед за людьми, вслед за богами (приобщаются) птицы, травы и деревья. Вот так всё, что ни есть здесь такого, становится приобщенным к яджне.

#### 1.5.2.5

Вот этих речений, (произносимых сейчас хотаром), подлинно девять, и в человеке девять жизненных наших дыханий. Именно их он и вкладывает теперь в этого (жертвователя). Поэтому и речений девять.

#### 1.5.2.6

Убежала как-то от богов яджна. Уговаривали ее боги: «Послушай нас, вернись к нам!» (Послушалась) она: «Да будет так!» — и вернулась к богам. Пожертвовали ею боги, когда она вернулась, и после того как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас.

#### 1.5.2.7

Когда этот (адхварью) произносит призыв (к агнидхре, говоря: «Вели, чтоб было услышано!»), именно яджну он теперь уговаривает: «Послушай нас, вернись к нам!» А когда в ответ (агнидхра) говорит: «Да услышано будет!» — именно яджна теперь и возвращается, (послушавшись): «Да будет так!» Этой вернувшейся (яджной), ставшей семенем, жрецы занимаются, передавая (ее) из рук в руки неприметно для жертвователя. Передавая (ее) из рук в руки, жрецы занимаются ею так же, как занимались бы, передавая из рук в руки наполненный горшок. Это именно речью они занимаются теперь, передавая (ее) из рук в руки. Ведь яджна и в самом деле речь, а речь — семя. Это именно им они и занимаются теперь, передавая из рук в руки.

#### 1.5.2.8

После того как сказал (хотару): «Произноси (призывающие молитвы!)» — адхварью не должен говорить стороннего (яджне); и хотар не должен говорить стороннего. Адхварью обращается (к агнидхре с призывом): «Вели, чтоб было услышано!» — и яджна тогда возвращается к агнидхре.

#### I.5.2.9

После этого агнидхра не должен говорить стороннего до своего ответного: «Да услышано будет!» Агнидхра говорит в ответ: «Да услышано будет!» — и яджна тогда вновь возвращается к адхварью.

#### I.5.2.10

После этого адхварью не должен говорить стороннего, пока не скажет (хотару): «Жертвуй (посвятительную молитву)!» (Сказав): «Жертвуй!» — адхварью передает яджну в руки хотару.

#### I.5.2.11

После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: «Вашат!» С помощью восклицания «вашат» он изливает эту (яджну), ставшую семенем, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

Вот с этими словами (жрецы передают друг другу жертвоприношение) при хавир-яджне. А во время приношения сомы вот как:

#### I.5.2.12

После того как адхварью набрал чашу сомы, он не должен говорить стороннего до обряда, предворяющего исполнения (удгатарами, сидящими поодаль, хвалебной песни на очищение сомы). (Говоря им): «Вернитесь!» — (и тем самым призвав их к себе для исполнения остальных хвалебных песен), адхварью передает яджну в руки удгатам.

#### I.5.2.13

После этого удгатары не должны говорить стороннего до последнего (рича хвалебной песни). (Сказав хотару): «Это последний!» — удгатары передают яджну в руки хотару.

#### I.5.2.14

После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: «Вашат!» С помощью восклицания «вашат» он изливает эту (яджну), ставшую семенем, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

#### I.5.2.15

Если тот, к кому яджна возвращается, все же скажет стороннее, он впустую прольет (семя) жертвователя, как пролил бы наполненный горшок. Когда же жрецы занимаются яджной, согласно ведая (ею), там все ладится и не кончается выкидышем. Поэтому так только и следует вынашивать яджну.

#### I.5.2.16

Поистине, вот этих речений, (которыми обмениваются жрецы при хавир-яджне, числом) пять: (адхварьево) — «Вели, чтоб было услы-

шано (*o śrāvaya*)); (ответное агнидхры) — «Да услышано будет (*astu śrauṣaṭ*)»; (адхварьево) — «Жертвуй (*yaja*)»; (ответное хотара) — «Мы — кто жертвует (*ye yajāmahe*)» и «Вашат» (*vauṣaṭ*). Пятерична яджна, пятерично жертвенное животное, пять времен у года. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу).

#### I.5.2.17

В этих (речениях) семнадцать слогов. И ведь Праджапати из семнадцати частей. Яджна — Праджапати. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу).

#### I.5.2.18

Поистине, (говоря): «*O śrāvaya*», — боги выпускали восточный ветер. (Говоря): «*Astu śrauṣaṭ*» — сгоняли тучи. (Говоря): «*Yaja*», (пускали) молнию. (Говоря): «*Ye yajāmahe*», — гром. Восклицанием *vauṣaṭ* сотворяли дождь.

#### I.5.2.19

Если этот (жертвователь) желает дождя — жертвует ли он во время ново- и полнолуного приношения или (подобным ему) ишти-приношением, — пусть скажет: «Поистине, я желаю дождя!» И еще пусть скажет по такому случаю адхварью так: «Представь в уме восточный ветер и молнию!»; агнидхре — так: «Представь в уме тучи!»; хотару — так: «Представь в уме гром и дождь!»; брахману — так: «Представь в уме все это!» В том случае, когда жрецы занимаются яджной, согласно ведая так (ею), дождь и в самом деле идет.

#### I.5.2.20

Поистине, (говоря): «*O śrāvaya*», — боги призывали сияющую (корову). (Говоря): «*Astu śrauṣaṭ*», — подпускали теленка. (Говоря): «*Yaja*», отнимали (его). (Говоря): «*Ye yajāmahe*», садились рядом. С восклицанием *vauṣaṭ* доили сияющую. Поистине, сияющая (корова) — это здешняя (земля), и вот это — ее дойка. Поистине, кто знает так эту дойку сияющей, для того, так же доясь, эта сияющая (земля-корова) исполняет все желания.

#### I.5.3.1

Поистине, предваряющие жертвы — это времена года. Их поэтому пять. Ведь времен года и в самом деле пять.

#### I.5.3.2

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, соперничали между собой в этой яджне — в (своем) отце, Годе-Праджапати, (говоря): «Нашим он будет! Нашим он будет!»

### 1.5.3.3

Оттого славословили боги до изнурения. Узрели они вот эти предваряющие жертвы (*prayājān*) — пожертвовали ими. Завоевали (*prājayan*) ими (пять) времен, или год, — (пяти) времен, или года, лишили соперников. Поэтому (предваряющие жертвы) — завоевания (*prajāyāh*). Ведь, поистине, *prayajāh* — это по имени то же, что и *prajāyāh*. Точно так же и этот (жертвователь) завоевывает ими (пять) времен, или год, — (пяти) времен, или года, лишает соперников. Поэтому он и жертвует предваряющими жертвами.

### 1.5.3.4

Поистине, состоят они из подношений масла, а масло — ваджра. Этим маслом как ваджрой боги подлинно завоевали (пять) времен, или год, — (пяти) времен, или года, лишили соперников. Точно так же и этот (жертвователь) завоевывает этим маслом-ваджрой (пять) времен, или год, — (пяти) времен, или года, лишает соперников. Поэтому и состоят они из подношений масла.

### 1.5.3.5

Поистине, это масло не что иное, как принадлежащее году молоко. Значит, боги делали его теперь своим с помощью его же собственного молока. Точно так же и этот (жертвователь) делает его теперь своим с помощью его же собственного молока. Поэтому из масла и состоят (ему) подношения.

### 1.5.3.6

**С того самого места, где этот (адхварью) стоит, когда призывает к предваряющим жертвам, пусть (при возлиянии масла) уже не отступает.**

То ведь битва пришла, если жертвует кто предваряющими жертвами. Поистине, отступает тот из двух схватившихся, кто терпит поражение, а побеждающий все наступает. Поэтому (адхварью с каждым возлиянием) пусть подступает все ближе (к ахавания-огню) и все ближе (к востоку) совершает (в него) возлияния.

### 1.5.3.7

Пусть, однако, не делает так этого. С того самого места, где он стоит, когда призывает к предваряющим жертвам, пусть не отступает, а возлияния совершает именно туда, где, по его мысли, сильнее всего горит. Ведь только с возлиянием в разгоревшийся (огонь) возлияния и в самом деле успешны.

### 1.5.3.8

**Призвав, он говорит (хотару): «Жертвуй Разжигам (посвятельную молитву)!»**

Тут он весну разжигает. Будучи разоженной, эта весна разжигает остальные времена года. Будучи разоженными, времена года плодят тварей и доводят до спелости растения. Вот именно тут он сразу же договаривает на самом деле все времена года.

**Дальше, чтобы избежать непотребного смещения, для следующих (за весной времен года) каждый раз говорит: «Жертвуй!»**

Ведь совершит он непотребное смещение, если будет говорить: «Жертвуй (Агни-)Танунапату!», «Жертвуй Идам!» Поэтому для следующих (за весной) каждый раз говорит просто: «Жертвуй!»

#### I.5.3.9

**Тот жертвует (посвятительную молитву) Разжигам.**

Поистине, Разжига — это весна. Именно весну боги тогда возвращали себе — весны лишали соперников. И именно весну он теперь возвращает себе — весны лишает соперников. Поэтому и жертвует Разжигам (посвятительную молитву).

#### I.5.3.10

**Потом (Агни-)Танунапату жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Танунапат — это лето. Лето же и в самом деле палит тела (*tanūs tapati*) здешних тварей. Именно лето боги тогда возвращали себе — лета лишали соперников. И именно лето он теперь возвращает себе — лета лишает соперников. Поэтому и жертвует (Агни-)Танунапату (посвятительную молитву).

#### I.5.3.11

**Потом (Молитвам-)Идам жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Иды — время дождей. Ведь Иды и в самом деле дожди: вот и мелкий гад, который летом и зимой совсем усыхает, и тот во время дождей все старается добыть еду, о которой (прежде) как бы молил. Поэтому Иды — время дождей. Именно время дождей боги тогда возвращали себе — времени дождей лишали соперников. И именно время дождей он теперь возвращает себе — времени дождей лишает соперников. Поэтому и жертвует (Молитвам-)Идам (посвятительную молитву).

#### I.5.3.12

**Потом Бархису жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Бархис — это осень. Ведь Бархис и в самом деле осень: вот и травы, которые летом и зимой совсем засыхают, и те во время дождей вырастают. Такими они и полегают осенью, стелясь наподобие бархиса. Поэтому Бархис — осень. Именно осень боги тогда возвращали себе — осени лишали соперников. И именно осень он теперь возвращает себе — осени лишает соперников. Поэтому и жертвует Бархису (посвятительную молитву).

### I.5.3.13

**Потом жертвует (последнюю посвяtitельную молитву, повторяя) «свах», «свах».**

Поистине, восклицание «свах» — это конец яджны. У времен года конец — зима. Ведь она и в самом деле с дальнего от весны края. Именно с концом (яджны) боги тогда возвращали себе конец (года) — с концом (яджны) конца (года) лишали соперников. И именно с концом (яджны) он теперь возвращает себе конец (года) — с концом (яджны) конца (года) лишает соперников. Поэтому и жертвует (последнюю посвяtitельную молитву, повторяя): «свах», «свах».

### I.5.3.14

Тут подлинно выходит, что именно весна наступает вновь после зимы. Но ведь она и в самом деле вновь рождается после нее. Поистине, вновь рождается в этом мире тот, кто знает так про это.

### I.5.3.15

Поистине, чтобы избежать непотребного смешения, (посвяtitельные молитвы) он жертвует, (чередую в них слова) «пусть примут» и «пусть примет». Ведь совершит он непотребное смешение, если будет жертвовать (их) каждый раз или (со словами) «пусть примут» или «пусть примет». «Пусть примут» — это подлинно женщина, «пусть примет» — мужчина. Именно чета, порождающая потомство, тем самым сотворяется. Поэтому он и жертвует (посвяtitельные молитвы, чередуя в них слова) «пусть примут» и «пусть примет».

### I.5.3.16

**И еще — для четвертой предварающей жертвы, ради Бархиса, (адхварью) переливает (масло из упахрит в джуху-ложку).**

Поистине, бархис — это потомство, масло — семя. Это именно в потомство он тем самым семя роняет. С помощью такого зароненного (в него) семени здешнее потомство рождается вновь и вновь. Поэтому при четвертой предварающей жертве он ради (приношения) Бархису и переливает (масло из упахрит в джуху-ложку).

### I.5.3.17

То ведь битва пришла, если жертвует кто предварающими жертвами. Поистине, побеждает тот из двух схватившихся, к кому приходит союзник. Тут и выходит, что союзник к джуху(-ложке) приходит из упахрит. С его помощью она побеждает, (жертвуя) дальше. Поэтому для четвертой предварающей жертвы он ради Бархиса и переливает (масло из упахрит в джуху).

### I.5.3.18

За джуху(-ложкой) — именно жертвователь. Тот, кто не жалуется, — за упахрит. Именно жертвователю он тем самым заставляет

врага-ненавистника приносить подать. За джуху(-ложкой) — именно поедатель, поедаемый — за упабхрит. Именно поедателю он тем самым заставляет поедаемого приносить подать. Поэтому для четвертой предварающей жертвы он и переливает (масло из упабхрит в джуху-ложку).

#### I.5.3.19

**Поистине, он переливает, не давая соприкоснуться (им).**

Ведь если даст (им) соприкоснуться, он соприкоснет жертвователя с врагом-ненавистником, поедателя с поедаемым. Поэтому и переливает, не давая (им) соприкоснуться.

#### I.5.3.20

**Потом джуху(-ложку), как более превосходную, он возносит над (упабхрит).**

Именно жертвователя он тем самым возносит над врагом-ненавистником, поедателя возносит над поедаемым. Поэтому и возносит джуху(-ложку), как более превосходную, над (упабхрит).

#### I.5.3.21

(После четвертой предварающей жертвы, принесшей им победу), боги поистине сказали: «Давайте, вслед за победой прочно установим яджну, (скрепив ее) всю вместе! Если и прицепятся к нам асуры-ракшасы, яджна наша все равно устоит!»

#### I.5.3.22

Именно восклицанием «свах» во время последней предварающей жертвы они и устанавливали прочно яджну, (скрепляя ее) всю вместе. (Говоря): «**Свах Агни!**» — прочно устанавливали там долю масла для Агни. (Говоря): «**Свах Соме!**» — прочно устанавливали там долю масла для Сомы. (Говоря опять): «**Свах Агни!**» — прочно устанавливали там предназначенную для Агни жертвенную лепешку, которая неизменно бывает в обоих случаях — (как в день новой, так и полной луны).

#### I.5.3.23

**Дальше («свах» произносится) в соответствии с тем, какие божества (участвуют в жертвенной лепешке в каждом из этих случаев).**

(Говоря потом): «**Свах богам, пьющим масло!**» — тут они и устанавливали прочно предварающие и завершающие жертвы. Ведь боги, пьющие масло, — это и есть предварающие и завершающие жертвы. (Говоря): «**Пусть Агни примет желанно масло!**» — тут они и устанавливали прочно Агни Устроителем жертв. Агни же и в самом деле Устроитель жертв. И в наши дни вот эта яджна прочно устанавливает-

ся так же, как устанавливали ее прочно боги. Поэтому и жертвует (хотар) во время последней предваряющей жертвы (посвятительную молитву), повторяя «сваха» столько раз, сколько имеется приношений. Теперь, вслед за победой, (жертвователь) прочно устанавливает яджну, (скрепив ее) всю вместе. Поэтому если после этого и делается что противного яджне, о том может не беспокоиться — пусть помнит: «Моя яджна прочно стоит!»

По мере того как произносилось (восклицание) «вашат», совершалось возлияние и произносилось «сваха», истощалась ведь понемногу эта яджна.

#### I.5.3.24

Пожелали эти боги: «Как бы теперь сделать нам эту яджну вновь полной, сделать неистощенной и заниматься ею дальше неистощенной?!»

#### I.5.3.25

Именно тем маслом, которое осталось в джуху(-ложке) и с помощью которого они прочно устанавливали яджну, окропили они в том же порядке приношения — тут и сделали их вновь полными и неистощенными. Масло же и в самом деле неистощимо. Поэтому, совершив последнюю предваряющую жертву, он в том же порядке окропляет приношения — тут и делает их вновь полными и неистощенными. Масло же и в самом деле неистощимо. Поэтому, из какого бы приношения ни уделял он (часть в дальнейшем), его он вновь окропляет маслом. Именно ради (Агни как) Устроителя жертв он делает его вновь полным и неистощенным. А вот когда (в конце яджны) он уделяет (часть) Устроителю жертв, после этого не окропляет. Ведь он и в самом деле уже не будет совершать после этого никакого приношения жертвенной еды в огонь.

#### I.5.4.1

**Поистине, этот (хотар) жертвует (посвятительную молитву) Разжигам.**

Разжиги — это подлинно жизненные дыхания. Жизненные дыхания он теперь и разжигает. Здешний же человек и в самом деле жизненными дыханиями разжигается. Поэтому, если (жертвователь) страдает (лихорадкой), (адхварью) пусть скажет: «Тронь себя!» Если он горячим будет, такого только и надобно желать. Он ведь и в самом деле в таком случае разожжен. А если холодным будет, (такого) не надобно желать. Это именно жизненные дыхания он вкладывает теперь в этого (жертвователя разожженными). Поэтому он и жертвует Разжигам.



#### 1.5.4.2

**Потом (Агни-)Танунапату («Отпрыск самого себя») жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Танунапат — это семя. Именно семя он тем самым хочет заронить. Поэтому он и жертвует Танунапату.

#### 1.5.4.3

**Потом (Молитвам-)Идам жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Иды — это потомство. Ведь когда зароненное семя рождается, то потом все старается добыть еду, о которой (прежде) как бы молило. Именно этому (семени) он дает теперь народиться. Поэтому и жертвует Идам.

#### 1.5.4.4

**Потом Бархису жертвует (посвятительную молитву).**

Поистине, Бархис — это изобилие. Именно в изобилии он тем самым дает народиться (потомству). Поэтому и жертвует Бархису.

#### 1.5.4.5

**Потом жертвует (последнюю посвятительную молитву, повторяя) «свах», «свах».**

Поистине, восклицание «свах» — это среди времен года зима. Зима же и в самом деле подчиняет своей воле здешние создания. Поэтому и жухнут зимою травы, листья с деревьев опадают, птицы все больше нахохливаются, летают птицы все ниже. У худого человека выпадают волосы. Зима же и в самом деле подчиняет своей воле здешние создания. Поистине, кто знает так про это, себе на довольство и пропитание делает своим тот край, в котором живет.

#### 1.5.4.6

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, соперничали между собой. Не превосходили они друг друга (во владении) дубинами и луками. И когда не смогли они превзойти друг друга, (асуры) сказали: «Давайте попробуем превзойти друг друга в слове-браhme! Тот из нас, кто не сможет дополнить парой говоренное слово, проиграет все, а завоеует все противник!» «Да будет так! — сказали боги и сказали Индре: — Говори!»

#### 1.5.4.7

Тогда Индра сказал: «Мое — „один“!» На что противники сказали: «Наше — „одна“!» Вот тут и нашли они пару этому. Ведь «один» и «одна» и в самом деле (разнополая) пара.

#### 1.5.4.8

Индра сказал: «Мое — „два“!» На что противники сказали: «Наше — „две“!» Вот тут и нашли они пару этому. Ведь «два» и «две» и в самом деле (разнополая) пара.

#### I.5.4.9

Индра сказал: «Мое — „три“ (*trayaḥ*, м.р.)!» На что противники сказали: «Наше — „три“ (*tisraḥ*, ж.р.)!» Вот тут и нашли они пару этому. Ведь *trayaḥ* и *tisraḥ* и в самом деле (разнополая) пара.

#### I.5.4.10

Индра сказал: «Мое — „четыре“ (*catvāraḥ*, м.р.)!» На что противники сказали: «Наше — „четыре“ (*catasraḥ*, ж.р.)!» Вот тут и нашли они пару этому. Ведь *catvāraḥ* и *catasraḥ* и в самом деле (разнополая) пара.

#### I.5.4.11

Индра сказал: «Мое — „пять“ (*pañca*, м.р. и ж.р.)!» На это противники не нашли пары. Но ведь и в самом деле, начиная с этого (числа), нет же (разнополой) пары. В обоих случаях и в самом деле выходит одинаково — *pañca* и *pañca*. После этого асуры проиграли все — отовсюду изгнали асуров боги и во всем лишили асуров-соперников доли.

#### I.5.4.12

Поэтому по совершении первой предваряющей жертвы (жертвователь) пусть скажет: «*Мое — „один“! „Одна“ того, кого я ненавижу!*» А если некого ненавидеть, пусть скажет: «*...кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!*»

#### I.5.4.13

«*Мое — „два“! — при второй предваряющей жертве. — „Две“ того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!*»

#### I.5.4.14

«*Мое — „trayaḥ“! — при третьей предваряющей жертве. — „Tisraḥ“ того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!*»

#### I.5.4.15

«*Мое — „catvāraḥ“! — при четвертой предваряющей жертве. — „Catasraḥ“ того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!*»

#### I.5.4.16

«*Мое — „пять“! — при пятой предваряющей жертве. — Ничего у того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!*»

Тот, могущий на «пять» сказать только «пять», ничтожится. К тому же (жертвователь), который знает так про это, забирает у него все и во всем лишает соперников доли.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### I.6.1.1

Поистине, захотели Времена года получить среди богов долю в яджне: «Наделите нас долей в яджне! Не отлучайте нас от яджны! Да будет и у нас доля в яджне!»

### I.6.1.2

Не вняли, поистине, этому боги. Раз боги не вняли, перешли эти Времена года на сторону асуров, врагов-ненавистников и неприятелей богов.

### I.6.1.3

И как слышали (от асуров эти Времена года), в чем для них процветание, — таким процветанием те и процветали. Бывало ведь, идущие (из Времен года) первыми только пашут и сеют — следующие (за ними Времена года) уже жнут и молотят. Травы же, вызревающие без пахоты, вызревали для этих (асуров) непрерывно.

### I.6.1.4

Вот и досадовали боги: «Так ли уж меньше (наш) ненавистник злобствует из-за этого на (нас, своего) ненавистника?! Придумайте, как можно изменить нынешнее (наше положение)».

### I.6.1.5

И сказали они: «Уговорим Времена года (вернуться)!»

— Как?

— Им первым будем жертвовать во время яджны (посвятительную молитву)!

### I.6.1.6

И сказал этот Агни: «А куда же мне деться, если раньше мне первому вы жертвовали (посвятительную молитву)?»

— Мы не сдвинем тебя с места!

И раз они, призывая Времена года, не сдвигали тогда Агни с места, то и (называют) Агни Недвижимым. Поистине, кто так знает, что этот Агни недвижим, пока он жив, (никем) не сдвигается с места, в котором живет.

### I.6.1.7

Боги эти сказали Агни: «Отправляйся! Тебе и уговаривать их!» И сказал Агни, придя (к ним): «О Времена года! Поистине, я нашел для вас долю среди богов в яджне!»

— Что же ты нашел для нас?

— Во время яджны вам первым будут жертвовать (посвятительную молитву)!

#### I.6.1.8

Эти Времена года сказали Агни: «Наделяем тебя долей среди нас, раз нашел среди богов для нас в яджне долю!» Вот этот Агни наделяется среди Времен года долей, (когда хотар говорит в посвячительных молитвах): «Разжиги, о Агни...», «Танунапат, о Агни...», «Бархис, о Агни...», «Сваха, о Агни...». Поистине, наделенным долей подлинно становится (хотар) в том благодатном обряде, который он совершает, называясь одинаково с этим (жертвователем), и для него, обладающего Агни, обладающие Агни Времена года подлинно варят растения (и) все здешнее, если он знает, как этот Агни наделяется долей среди Времен года.

#### I.6.1.9

Говорят вот: «Если предваряющие жертвы зовут привезти последними, тогда почему им первым жертвуют (посвячительные молитвы)?» Последними ведь и в самом деле сладили их во время яджны (боги), (но) сказали: «Вам первым будем жертвовать (посвячительные молитвы)!» Поэтому зовут (их) привезти последними, а жертвуют первым.

#### I.6.1.10

Поистине, с четвертой предваряющей жертвой боги добыли яджну, прочно установили ее с пятой, а с помощью того, что остается в яджне после этого еще не завершенным, достигли небесного мира.

#### I.6.1.11

Идя в небесный мир, боялись они, что асуры-ракшасы прицепятся к ним. Поставили они Агни спереди — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов. Посредине поставили Агни — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов. Сзади поставили Агни — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов.

#### I.6.1.12

Если спереди хотели прицепиться к ним асуры-ракшасы, отгонял их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Если посредине хотели прицепиться, отгонял их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Если сзади хотели прицепиться, отгонял их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Защищаемые так со всех сторон Агни, достигли они небесного мира.

#### I.6.1.13

Точно так же и этот (жертвователь) с четвертой предваряющей жертвой добывает теперь яджну, прочно устанавливает ее с пятой, а с помощью того, что остается в яджне после этого еще не завершенным, достигает небесного мира.

#### I.6.1.14

Когда жертвует он долю масла, предназначенную для Агни, Агни он и ставит теперь спереди — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов. Когда дело доходит до предназначенной для Агни жертвенной лепешки, Агни он и ставит теперь посредине — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов. Когда жертвует потом Агни как Устроителю жертв, Агни он и ставит теперь сзади — как погубителя ракшасов и отвратителя ракшасов.

#### I.6.1.15

Если спереди хотят прицепиться к нему асуры-ракшасы, отгоняет их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Если посредине хотят прицепиться, отгоняет их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Если сзади хотят прицепиться, отгоняет их Агни — как погубитель ракшасов и отвратитель ракшасов. Защищаемый так со всех сторон Агни, он достигает небесного мира.

#### I.6.1.16

Если кто проклянет его перед яджной (во время предваряющих жертв), а он скажет тому в ответ: «Мученьем, связанным с лицом, будешь мучиться — слепым или глухим станешь!» — мученья же эти действительно связаны с лицом, то так все и будет.

#### I.6.1.17

Если проклянет посреди яджны, а он скажет тому в ответ: «Без потомства и скота останешься!» — потомство же и скот — это и впрямь сердцевина, то так все и будет.

#### I.6.1.18

Если проклянет в конце яджны, а он скажет тому в ответ: «Лишенный опоры и неприкаянный быстро отправишься на тот свет!» — так все и будет. Проклинающим пусть не становится — и поэтому и еще потому, что знающий так берет верх.

#### I.6.1.19

Поистине, ведь это год завоевывает тот, кто воюет предваряющими жертвами. Но только тот подлинно завоевывает его, кто знает его двери. Ведь и в самом деле — что ему делать с тем домом, который он не может узнать изнутри?! Точно так же, как те (предваряющие жертвы) служат (дверью) для этой (яджны), для этого (года) дверью (служит) весна и зима — дверью. Поистине, в этот год как в небесный мир он вступает. Поистине, год — это Всё, а Всё нескончаемо. Вот с помощью такого (нескончаемого Всего) его нескончаемой наградой становится нескончаемый мир.

### 1.6.1.20

Спрашивают вот: «Какому божеству принадлежат (все эти) доли масла?» Пусть ответит: «Они принадлежат Праджапати!» Поистине, (имя) Праджапати не сказывается (в яджусах). Без сказывания (имени божества берутся и) доли масла. Божеством же своим они имеют именно жертвователя. Ведь именно жертвователь на своей яджне и в самом деле Праджапати. Ведь жрецы совершают и порождают ее и в самом деле по его слову.

### 1.6.1.21

**Сделав (в джуху-ложке) подстилку из масла и дважды уделив (из лепешки) жертвенной еды, (адхварью, положив в джуху оба преломка), еще сверху поливает (их) маслом.**

Вот в этом виде, когда (лепешка) соединена с маслом, и совершается (ее) приношение (в огонь). На деле же именно с жертвователем она теперь соединяется. Поистине, у знающего так — исполняется ли для него жертвоприношение, когда он далеко или рядом, — пожертвованное становится точно таким же, каким оно бы было у него, когда он рядом. И кто знает так про это, не становится сторонним яджне, даже если много грешит.

### 1.6.2.1

Вот это завоевание — то, что теперь за богами, — завоевали они поистине яджной. И сказали они: «Как бы этому (небесному миру) стать для людей недоступным?!» Высосав сок яджны, как высосали бы без остатка мед медоносные (пчелы), удалились они (на небо), выдоив яджну и скрыв (ее от людей) с помощью жертвенного столба. И раз скрыли (*уир*) с его помощью, то и имя (ему) *уира*.

Поистине, пошел такой слух среди риши:

### 1.6.2.2

«Вот это завоевание — то, что теперь за богами, — завоевали они, поистине, яджной. И сказали они: „Как бы этому (небесному миру) стать для людей недоступным?!“ Высосав сок яджны, как высосали бы без остатка мед медоносные (пчелы), удалились они (на небо), выдоив яджну и скрыв (ее от нас) с помощью жертвенного столба». Решили (провидцы-риши) отыскать ее.

### 1.6.2.3

Славословили они до изнурения. Ведь изнуряя себя, боги действительно завоевали то, что хотелось им завоевать. И риши тоже. То ли боги дали (яджне) просить им, а может сами додумались: «Трогайтесь, мы пойдем туда, откуда боги достигли небесного мира!» Брели они, (повторяя): «Что это сияет впереди? Что это сияет впереди?»

Глядь, обернувшись черепахой, лепешка ползет. И тогда все поняли: «Вот она и есть яджна!»

#### I.6.2.4

И говорили они: «Ради Ашвинов — остановись! Ради Сарасвати — остановись! Ради Индры — остановись!» Та все ползла. Как сказали: «Ради Агни — остановись!» — стала (Поняли они): «Поистине, ради Агни встала она!» — и, взяв ее в сплошное огненное кольцо, принесли целиком в жертву. Жертвоприношение же (в огонь) и в самом деле принадлежит богам. Потом и просияла им яджна. Они сотворяли ее, они простирали ее. Передается вот эта яджна изустно от старшего к младшему — отец (передает) сыну, когда тот в ученичестве.

#### I.6.2.5

Поистине, та (жертвенная лепешка, *puroḍāṣa*), которая дала яджне просиять им, потом впервые одарила (*puro 'dāṣayat*) их. Поэтому и *puroḍāṣa* она. Ведь *puroḍāṣa* — это по имени то же, что и *puroḍāṣa*. Эта самая лепешка, испеченная на восьми черепках и предназначенная для Агни, неизменно бывает в обоих случаях — (как в дни новой, так и полной луны).

#### I.6.2.6

Она не полнолунная жертвенная еда и не новолунная. (Собственно) полнолунная жертвенная еда — это (лепешка) для Агни-Сомы, а (собственно) новолунная — санная-приношение. А эта (лепешка для Агни), будучи собственно яджной, уместна в обоих случаях. (Из опасения): «Как бы мне не отпасть от яджны!» — ее предлагают как в начале полнолунного, так и новолунного приношения. Это что касается того, почему она предлагается здесь.

#### I.6.2.7

Если же (жертвователь) обратится к (адхварью) за помощью (и скажет): «Соверши для меня ишти(-приношение)!» — пусть совершит его. Поистине, с каким бы желанием ни жертвовали риши эту (лепешку-яджну), то желание исполнялось для них, и с каким бы желанием ни совершил эту яджну (жертвователь), то желание исполнится для него. Поистине, ради какого божества ни бралась бы жертвенная еда, жертвует он ему подлинно в огонь. А если в огонь собирается жертвовать, зачем отказывать другому божеству?! Поэтому единственно Агни (и отказывается она).

#### I.6.2.8

Поистине, Агни — это все божества. Жертвует же (адхварью) всем божествам и в самом деле в огонь. Тут и выходит так, как если бы он прибег за помощью ко всем божествам. Поэтому единственно Агни (и отказывается она).

#### I.6.2.9

Поистине, Агни из богов (бывает у людей) наидействительнейшим образом. Пусть же прибегнет за помощью к тому, кого может счесть (бывающим у людей) наидействительнейшим образом. Поэтому единственно Агни (и отказывается она).

#### I.6.2.10

Поистине, Агни из богов самый мягкосердечный. Пусть же прибегнет за помощью к тому, кого может счесть самым мягкосердечным. Поэтому единственно Агни (и отказывается она).

#### I.6.2.11

Поистине, Агни из богов самый близкий. Пусть же прибегнет за помощью к тому, кого может счесть самым близким из тех, к кому можно обратиться за помощью. Поэтому единственно Агни (и отказывается она).

#### I.6.2.12

Если он совершает ишти(-приношение), пусть произносит семнадцать разжигающих (ричей). Не произнося в полный голос, пусть жертвует (посвятительную молитву). Ведь в этом и в самом деле особенность ишти(-приношения). Посвятительная и призывающая молитвы пусть будут со словом «голова». Две доли масла относятся к убийству Вритры. Две самьяджья(-молитвы, произносимые во время жертвоприношения Агни как Устроителю жертв, — размером) вирадж.

#### I.6.3.1

Поистине, был у Тваштара сын, трехголовый и шестиглазый. Три рта было у него. И вот потому, что был он такого вида, имя ему было Вишварупа («Все-видный», «Разно-цветный»).

#### I.6.3.2

Один его рот пил только сому, один — только вино, а один был для остальной еды. Ненавидел его Индра. Снес он ему эти головы.

#### I.6.3.3

Из той, что пила сому, получилась ореховая куропатка. Поэтому она коричневатая. Ведь и царь-сома коричневат.

#### I.6.3.4

А из той, что пила вино, получился воробей. Поэтому чирикает он как бы под хмельком. Ведь и тот, кто выпьет вина, как бы хмельно говорит.

#### I.6.3.5

А из той, что была для остальной еды, получился рябчик. Поэтому он как бы разнообразней на вид: на крыльях его то как бы капли масла



разбросаны, то как бы капли меда. Ведь и еду как бы такого (разнообразного) вида поглощал (Вишварупа) этим (своим третьим ртом).

#### I.6.3.6

Разгневался Тваштар: «Как?! Он убил моего сына?!» Заготовил он сомы, в котором не было доли для Индры. Каким этот сома выжимался, таким (его сок) и делался — без доли для Индры.

#### I.6.3.7

Поистине, понял Индра: «Это ведь от сомы меня сейчас отлучают!» Незвано — как более сильный у более слабого — поглощал он его прямо из ковша, но тот только вредил ему. Тек он из его жизненных пран во все стороны. Только изо рта не тек, а изо всех остальных жизненных пран тек. По такому случаю — ишти-приношение под названием «саутрамани». В (главе об) этом (приношении) объясняется, как боги лечили его.

#### I.6.3.8

Разгневался Тваштар: «Как?! Он выпил незвано моего сомы?!» — и ненароком осквернил яджну. Остатку этого очищенного (сомы), что был в ковше, дал он скатиться (в огонь, сказав): «Вырастай имеющим Индру своим врагом!» Достигнув огня, таким тот и возник из него. Некоторые, однако, говорят, что возник он по пути (в огонь). Набирался он силы от Агни и Сомы, от всех знаний, от любой славы, любой еды, любого благополучия.

#### I.6.3.9

Из-за того, что возник скатываясь (*vyrt*), он — Вритра. А из-за того, что возник без ног, он — змей. Как отец с матерью, приняли его Дану и Данау, поэтому называют его Данава.

#### I.6.3.10

А из-за того, что (Тваштар) сказал: «Вырастай имеющим Индру (своим) врагом(-убийцей)!» — именно Индра и убил его. А как сказал бы: «Вырастай врагом(-убийцей) Индры!» — вот тогда именно он убил бы Индру.

#### I.6.3.11

А из-за того, что сказал: «Вырастай!» — тот и рос и вбок на полет стрелы, и вперед на полет стрелы. Подмял он западный океан и восточный. Чем больше становился, тем больше ел.

#### I.6.3.12

В начале дня боги приносили ему еду, в полдень — люди, а в конце дня — предки.

### I.6.3.13

Этот же Индра, теснимый все больше, уговаривал Агни и Сому: «О Агни и Сома! Ведь вы же — мои, я — ваш, а этот для вас — никто! Что же вы растите этого моего врага?! Вернитесь ко мне!»

### I.6.3.14

И сказали они: «А что нам будет за это?» Пожертвовал он им эту посвященную Агни и Соме лепешку, что на одиннадцати черепках. Поэтому и бывает (в полнолуние) посвященная Агни-Соме лепешка на одиннадцати черепках.

### I.6.3.15

Вернулись они оба к нему. Следом за ними пришли все боги, все знания, вся слава, вся еда, все благополучие. Пожертвовав этой (лепешкой), стал Индра тем, чем он есть теперь. Вот в этом смысл полнолуного приношения. И тот, кто, зная так, совершает полнолуное приношение, достигает такого же благополучия, становится столь же достойным почитания и таким же поедателем еды.

### I.6.3.16

Вот тут и был сражен Вритра. Лежал он, съезжившись, точно бурдюк, откуда все выпили. Лежал, съезжившись, точно мешок, откуда вытряхнули зерно. Накинулся на него Индра, думая убить.

### I.6.3.17

И сказал тот: «Не поражай меня ваджрой! Ведь теперь ты то, чем (был) я. Только рассеки меня — я не должен пропасть!»

— Будь мне едой! — сказал этот (Индра).

— Да будет так!

Рассек он его надвое. Из того, что было у него от сомы, он сделал луну. А то, что было от асуров, он вчинил как живот здешним тварям. Поэтому и говорят: «И тогда был Вритра поедателем еды, и сейчас Вритра!» Ведь и теперь, когда вот эта (луна) прибывает, возрастает она (приношениями) из этого мира. А когда здешние твари хотят теперь есть, это они платят дань именно этому животу-Вритре. Кто знает так этого Вритру как поедателя еды, поедателем еды и становится.

### I.6.3.18

А те божества, что пришли следом за Агни и Сомой, сказали: «О Агни и Сома! Поистине, вы самые главные у нас дольщики, раз вам принадлежит это. Наделите и нас среди вас долей!»

### I.6.3.19

И сказали те двое: «А что нам будет за это?»

— Для какого бы божества ни отсыпали жертвенного зерна, перед (приношением лепешки) вам будут жертвовать масло!

Поэтому, для какого бы божества ни отсыпали жертвенного зерна, перед (приношением лепешки) жертвуют две доли масла для Агни и Сомы. Этого нет в обряде приношения сомы и жертвенного животного, ведь сказали они: «Для какого бы божества ни отсыпали жертвенного зерна...».

#### I.6.3.20

И сказал Агни: «В меня пусть жертвуют всем вам! Такой долей я наделю вас во мне». Поэтому и жертвуют всем богам в огонь. Поэтому и говорят: «Агни — все божества!»

#### I.6.3.21

И сказал Соме: «Меня пусть жертвуют всем вам! Такой долей я наделю вас во мне». Поэтому и жертвуют сому всем богам. Поэтому и говорят: «Соме — все божества!»

#### I.6.3.22

А из-за того, что держались все боги Индры, говорят: «Индра — все божества! Индру боги принимают за главного!» Вот и стали боги заодно с одним божеством трижды. И тот, кто знает так про это, один становится для своих главным.

#### I.6.3.23

Поистине, двойственно здешнее — только влажное и сухое, третьего нет. То, что сухое, свойственно Агни; то, что влажное, свойственно Соме. Но если здешнее — это именно двоица, то к чему столько раз повторять (парное приношение): две доли масла для Агни и Сомы, приношение Агни-Соме (масла) без речения (мантр) в полный голос и приношение жертвенной лепешки для Агни-Сомы? К чему столько раз повторять, если уже одним из них он достигает всего здешнего (как двоицы)? — Такова уж могучая сила размножения, (присущая) именно (двоице из) Агни и Сомы!

#### I.6.3.24

Именно солнце сродни Агни, луна — Соме. Именно день сродни Агни, ночь — Соме. Та половина месяца, когда он прибывает, сродни Агни. Та половина месяца, когда он убывает, — Соме.

#### I.6.3.25

Некоторые говорят еще так: «Двумя долями масла (для Агни и Сомы) он достигает солнца и луны. Жертвоприношением (масла для Агни-Сомы) без речения (мантр) в полный голос он достигает дня и ночи. Жертвенной лепешкой (для Агни-Сомы) он достигает обеих половин месяца».

### 1.6.3.26

А вот Асури сказал: «Двумя долями масла (для Агни и Сомы) он достигает какую-то одну из этих пар. Жертвоприношением (масла для Агни-Сомы) без речения (мантр) в полный голос он достигает какую-то одну из этих пар. Жертвенной лепешкой (для Агни-Сомы) он достигает какую-то одну из этих пар. Поэтому (с мыслью): „Да будет у меня все достигнуто и все завоевано! Да сгублю я Вритру совсем! Да сгублю совсем врага-ненавистника!“ — столько раз и совершается (им парное приношение Агни и Соме)».

### 1.6.3.27

Говорят вот: «Не совершается ли здесь непотребное смешение? Смешение потому, что ничто не разделяет (приношения) масла для Агни и Сомы и лепешки для Агни и Сомы». Непотребного смешения, однако, нет и вот почему: одно (приношение) — масла, другое — лепешки. Значит, одно — это все же одно, а другое — другое. Произнеся призывающий рич, (в случае двух долей масла для Агни и Сомы) он жертвует (как посвяtitельную молитву мантру со словом) «желанно». (В случае жертвенной лепешки), произнеся призывающий рич, ричем (как посвяtitельной молитвой) он и жертвует. Значит, одно — это все же одно, а другое — другое. Непотребного смешения нет вот еще почему: (в случае безгласного приношения) маслом он жертвует без речения (мантр) в полный голос, а лепешкой — (произнося их) громко. То, что не произносится в полный голос, по природе своей свойственно Праджапати. Поэтому в качестве призывающей молитвы для этого (масла) он и произносит (рич размером) ануштубх. Ведь ануштубх и в самом деле речь, и Праджапати — речь.

### 1.6.3.28

Поистине, с помощью этого безгласного жертвоприношения (масла Агни-Соме) боги любого из асуров, кого хотели, того, подкравшись к нему, и поражали восклицанием «вашат», как ваджрой. И точно так же вот этот (жертвователь), подкравшись, с помощью этого безгласного жертвоприношения поражает злого врага-ненавистника восклицанием «вашат», как ваджрой. Поэтому он и совершает безгласное жертвоприношение (масла для Агни-Сомы).

### 1.6.3.29

Поистине, произнеся призывающий рич, (в случае двух долей масла для Агни и Сомы) он жертвует (как посвяtitельную молитву мантру со словом) «желанно». Вслед этому рождаются здешние твари с (прикусом) зубов в один ряд. Ведь рич и в самом деле кость, и зуб — кость. Ведь и в самом деле он сотворяет теперь кость только в один ряд.

### I.6.3.30

А вот (во втором случае), произнеся призывающий рич, ричем он и жертвует (как посвятителной молитвой). Вслед этому рождаются здешние твари с (прикусом) зубов в два ряда. Ведь рич и в самом деле кость, и зуб — кость. И ведь и в самом деле он сотворяет теперь кость в два ряда. Здешние же эти твари и в самом деле двух видов — те, которые с (прикусом) зубов в один ряд, и те, которые с (прикусом) зубов в два ряда. И тот, кто жертвует (в полнолуние), зная так порождающую силу Агни и Сомы, становится богатым потомством и скотом.

### I.6.3.31 .

Поистине, этот (жертвователь), собираясь поститься по случаю полнолунного приношения, пусть никогда не насыщается (разрешенной едой) до полного пресыщения. Этим (воздержанием) он сжимает (свой) здешний, асурический, живот, (а) наутро приношениями (богам) — божественный. Обычай же (поститься) для полнолунного приношения таков.

### I.6.3.32

Поистине, он может начать свой пост в канун (полнолуния, решив для себя) так: «Да убью я Вритру накануне! Да убью накануне врага-ненавистника!»

### I.6.3.33

Поистине, он может на следующий день начать свой пост. Ведь тот, кто постится накануне, как бы сходится в стычке (с другим), и не скажешь наверняка, кто их двух сошедшихся в стычке возьмет верх — этот над тем, или тот над этим. А тот, кто постится на следующий день, окажется разящим с другой стороны, и выйдет так, будто он, если постится на следующий день, поражает стоящего спиной, отвернувшегося и неспособного к сопротивлению.

### I.6.3.34

Поистине, свой пост пусть начинает он в канун (полнолуния). Ведь если он постится на следующий день, выходит так, будто он поражает убитого другим — он лишь повторяет то, что проделано другим и к другому пристраивается. Вот поэтому пусть и начинает свой пост именно в канун (полнолуния).

### I.6.3.35

Поистине, когда Праджапати сотворял твари, суставы его разъязлись. Праджапати — это и в самом деле год, и суставы его таковы: два промежутка между днем и ночью, дни новой и полной луны и начала времен года.

### I.6.3.36

С разъятыми суставами не мог он подняться. Лечили его боги та-кими хавир-яджнами. Тот сустав, (что образуют) два промежутка между днем и ночью, лечили они агнихотрой и исцелили его. Тот сустав, (что образуют) дни полной и новой луны, лечили они полнолунием приношением и новолунием и исцелили его. Тот сустав, (что образуют) начала времен года, лечили они чатурмась-приношениями и исцелили его.

### I.6.3.37

С исцеленными суставами поднялся он, чтобы взяться за еду — ту самую еду, что отведена здесь Праджапати. Тот, кто, зная так, начинает свой пост именно в канун, накануне и сустав Праджапати исцеляет. Праджапати помогает ему, и он точно таким же поглотителем еды становится, если только, зная так, начинает свой пост в канун. Вот поэтому пусть и начинает свой пост именно в канун (полнолуния).

### I.6.3.38

Поистине, две доли масла — это те же два глаза яджны, поэтому он и жертвует (их) перед (лепешкой для Агни). Ведь глаза у нас и в самом деле спереди. Это два глаза он тем самым помещает спереди. Поэтому, будучи глазами, и (совершаются) вот эти два (приношения масла) перед (лепешкой для Агни).

### I.6.3.39

Некоторые жертвуют долю масла для Агни в северо-восточную часть (жертвенного очага), в юго-восточную — долю масла для Сомы, объясняя так: «Мы тем самым и помещаем оба глаза спереди!» Но тогда выходит не совсем понятно: ведь тело яджны — это приношения (преломков жертвенной лепешки), и именно тогда, когда он жертвует (обе доли масла) перед (этими) приношениями, он и помещает оба глаза спереди. А приношение (масла) пусть совершает именно туда, где по его мысли всего сильнее горит. Ведь жертвы в огонь бывают успешными лишь с приношением (их) в разгоревшийся.

### I.6.3.40

Поистине, произнеся призывающий рич, он жертвует (как посвя-тельную молитву мантру с<sup>б</sup> словом) «желанно». Поэтому оба наши бескостных глаза вправлены в то, что суть кость. А вот если бы, произнеся призывающий рич, ричем он и жертвовал (как посвя-тительной молитвой), сотворил бы он только кость, а глаза — не (сотворил бы).

### I.6.3.41

Поистине, вот какие два (свойства) присущи природе Агни и Со-мы — то, что белое, сродни Агни, а то, что черное, сродни Соме. Или,

быть может, наоборот — то, что черное, сродни Агни, а то, что белое, сродни Соме. То, что смотрит, — в природе, свойственной Агни. Ведь глаза у смотрящего и в самом деле как бы сухие, а именно сухое свойственно Агни. То, что спит, — в природе, свойственной Соме. Ведь глаза у спящего и в самом деле как бы влажные, но ведь и сома влажен. Поистине, кто так знает, что две доли масла (для Агни и Сомы) — это два глаза (яджны), до старости остается зрячим в этом мире и в том не теряет зрения.

#### I.6.4.1

Когда Индра метнул ваджру во Вритру, он, считая себя слабее и боясь, что не свалил его, скрылся. Бежал он в отдаленную даль. Боги же подлинно знали: «Вритра убит, а Индра скрылся».

#### I.6.4.2

Решили они отыскать его. Агни (отправился) от богов, Хираньяступа — от риши, Брихати — от размеров. Нашел его Агни и пришел вместе с ним под эту (новолунную) ночь. Поистине, этот (Индра) — Добро богов. Ведь он и в самом деле их Воитель.

#### I.6.4.3

Эти боги сказали: «Поистине, наше Добро, которое покинуло нас, сегодня ночует дома!» Как для двух родственников или друзей, пришедших вместе (под ночь), сварил бы он общую кашу или козла — это, конечно, по-людски, а для богов (нужна) жертвенная еда, — так и боги предложили им на двоих общую жертвенную еду: вот эту предназначенную для Индры и Агни лепешку на двенадцати черепках. Поэтому и бывает (в новолуние) предназначенная для Индры и Агни лепешка на двенадцати черепках.

#### I.6.4.4

Этот Индра сказал: «Поистине, когда бросал я ваджру во Вритру, напрягся я и потому вконец истощен. (Лепешка) же эта не насыщает меня. Приготовьте мне то, что сможет меня насытить!»

— Да будет так! — сказали боги.

#### I.6.4.5

Эти боги сказали: «Поистине, ничто не насытит его, кроме сомы — сомы и соберем ему!» Собрали ему сомы. Поистине, царь-сома, пища богов, — это то же, что и луна. Когда этой (новолунной) ночью ее не видно ни на востоке, ни на западе, тогда она навещает этот мир. Здесь и входит она в воды и травы. Поистине, этот (сома) — добро богов. Он же и в самом деле их еда. И от того, что дома (*amā*) он проводит (*va-satī*) эту (новолунную) ночь, имя (ей) *amāvāsyā*.

#### I.6.4.6

Они собирали его с помощью коров, пустив (их) следом в разные стороны. Когда те ели траву, тогда — из травы, когда пили воду — из воды. Собрав его так, заквасив и придав остроты, дали его этому (Индре).

#### I.6.4.7

Он сказал: «Насыщать меня это (кислое молоко) насыщает, да никак не уляжется во мне! Придумайте так, чтоб оно улеглось во мне!» Вскипяченным (свежим молоком) они заставили его улечься в нем.

#### I.6.4.8

И хотя это на самом деле только одно, будучи молоком, принадлежащим Индре, называют его действительно по-разному. Оттого, что сказал он: «Это насыщает (*dhi*) меня!» — имя (ему) *dadhi* («кислое молоко»), а вот оттого, что дали ему улечься (*çri*) в нем с помощью вскипяченного, оно — *çṛta* («вскипяченное»).

#### I.6.4.9

Наполнялся этот (Индра) и изгонял зловредную желчь так же, как наполнялась бы амшу(-чаша) (соком сомы, забелённым молоком). Таков вот смысл новолунного приношения. Поистине, тот, кто, зная так, совершает обряд смешения (кислого и кипяченого молока), точно так же полнится потомством и скотом и отгоняет от себя зло. Пусть поэтому и совершает обряд смешения.

#### I.6.4.10

Говорят вот: «Тому, кто не жертвовал сомой, нельзя исполнять обряд смешения (молока). Ведь такое (возлияние молочной смеси) — это (по сути своей) возлияние сомы и не возбраняется оно (только) для уже жертвовавшего сомой. Поэтому, кто не жертвовал сомой, тому и обряд смешения нельзя совершать!»

#### I.6.4.11

Пусть, однако, он все же совершает этот обряд смешения. Мы не слышали, между прочим, чтобы (Индра) сказал: «Пожертвуйте мне сомой теперь, а потом соберите для меня то, что наполнит меня!» Слышали только, что сказал он: «(Лепешка) же эта не насыщает меня. Приготовьте мне то, что сможет меня насытить!» И собирали они ему то, что наполняло его. Поэтому совершать обряд смешения может даже тот, кто не жертвовал сомой.

#### I.6.4.12

Поистине, полнолунное приношение принадлежит убийце Вритры. Индра ведь и в самом деле убил Вритру с его помощью. А вот ново-



лунное приношение — это то же, что и убийство Вритры. Ведь то, что наполняло (Индру), они и в самом деле совершали, когда он убил Вритру.

#### I.6.4.13

Истинно выходит, что приношение полнолунное, оно принадлежит убийце Вритры, а вот сама луна не что иное, как Вритра. Когда ее не видно ни на востоке, ни на западе этой (новолунной) ночью, тогда этим (новолунным приношением) он полностью уничтожает его, не оставляя от него ничего. Поистине, кто знает так про это, полностью уничтожает зло, не оставляет от зла ничего.

#### I.6.4.14

Тут вот некоторые начинают поститься, когда (еще) видят (луну, говоря себе): «Завтра ей не взойти больше! И там еда не убывла у богов совсем, да еще мы из этого мира подбавим им!» Это ведь и в самом деле удачно, когда к прежней, не убывшей совсем, поспевает еще новая еда.

Такой (жертвователь) только на еду и становится богатым, перестает он, однако, жертвовать сомой, а жертвует (простым) молоком. Ведь царь-сома находится (пока) только там.

#### I.6.4.15

И выходит так, что до (этого) срока едят эти (коровы) просто траву, пьют просто воду и доятся просто одним молоком.

Поистине, царь-сома, пища богов, — это то же, что и луна. Когда этой (новолунной) ночью ее не видно ни на востоке, ни на западе, тогда и навешает она этот мир. Здесь она входит в воды и травы. Собрав эту (луну-сому) из вод и трав, (постящийся вовремя) дает ей родиться из приношений. Рожденная из приношений, она и показывается на западе.

#### I.6.4.16

Истинно выходит, что эта пища богов, никогда не убывая, движется по кругу, и у того, кто знает так про это, еда не убывает в этом мире и в том не гибнет у него правильно исполненный (обряд).

#### I.6.4.17

Истинно выходит, что этой ночью еда и в самом деле уходит от богов и навешает этот мир. Пожелали эти боги: «Как бы теперь ей вернуться к нам?! Как бы теперь не пропасть ей вдали от нас?!» В этом они положились именно на тех, кто совершает обряд смешения: «Именно они, собрав (с помощью коров сому), и предложат (его) нам!» Поистине, на того, кто знает так про это, полагаются и свои и чужие. На того подлинно полагаются, кто достигает верховенства.

#### I.6.4.18

Поистине, это именно Индра тут (является) тем, что согревает (т.е. солнцем), а именно Вритра не что иное, как луна. Этот (Вритра) уже по рождению ему враг. Поэтому, хотя раньше она всходила далеко (от солнца), но этой ночью она подплывает к нему совсем близко и попадает в его раскрытую пасть.

#### I.6.4.19

Пожрав ее, (солнце) восходит, а ту не видно ни на востоке, ни на западе. Поистине, кто знает так про это, пожирает (своего) врага-ненавистника, и говорят про него: «Только он и есть, а соперников ему нет!»

#### I.6.4.20

Высосав, он выплевывает ее. Такой иссосанной она показывается на востоке и вновь начинает прибывать. Прибывает она вновь лишь для того, чтобы стать ему едой. Поистине, если у того, кто знает так про это, появляется враг-ненавистник в торговом деле или в чем другом, он появляется вновь для того только, чтобы стать ему едой.

#### I.6.4.21

Тут вот некоторые совершают (обряд смешения), посвящая (его) Махендре, (и объясняют это) так: «Ведь Индра он до убийства Вритры, а вот после убийства Вритры он стал Махендрой подобно тому, как победивший (раджа стал бы) махараджой. Поэтому (обряд смешения) и посвящаем Махендре». Пусть, однако, он совершает его, посвящая Индре. Ведь Индрой он был и до убийства Вритры, и тогда, когда убивал Вритру. Вот поэтому (обряд смешения) пусть совершает, посвящая (его) Индре.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

#### I.7.1.1

**Поистине, этот (адхварью ради получения молока для санная-приношения) совершает (обряд) отгона телят (от своих матерей) с помощью ветки, (срезанной с дерева) парна.**

Вот почему он отгоняет телят с помощью ветки, (срезанной с дерева) парна. Поистине, когда Гаятри летела за Сомой, в нее, когда она несла его, прицелился безногий стрелок и срезал перо (*parṇa*) — то ли с Гаятри, то ли с царь-сомы. Упав, оно стало (деревом) парна. Поэтому и имя ему парна. (Сказав себе): «Все то, что есть в этом (мире) от сомы, да будет и оно (с нами) здесь!» — он поэтому и отгоняет телят с помощью ветки, (срезанной с дерева) парна.

### 1.7.1.2

**Срезает ее (— с яджусом): «Ради живительной влаги — тебя! Ради питательной силы — тебя!»**

Это ради дождя он говорит, когда говорит: «Ради живительной влаги — тебя!» (Почему говорится): «Ради питательной силы — тебя»? Это он говорит ради того сока, который как питательная сила рождается в растениях благодаря дождю.

### 1.7.1.3

**Потом, (чтобы у коров прибыло молоко), телят (на время) оставляют с матерями. (При отгоне) теленка он касается (его) веткой (— с яджусом): «Вы — ветры!»**

Поистине, ветер — это же то, что дует здесь. Это же он дает набухнуть здесь всему, что из здешнего может пролиться дождем. Поистине, тут он дает набухнуть (вымени) этих (коров). Поэтому (адхварью) и говорит (телятам): «Вы — ветры!» А некоторые еще добавляют: «Вы — приближающиеся!» Пусть, однако, не говорит так — (из опасения): «Ведь и в самом деле (к корове в таком случае) позволено будет приблизиться второму!»

### 1.7.1.4

**Потом, разлучив с теленком одну из матерей, он касается (ее) веткой (— с яджусом):**

**— «Пусть божественный Савитар подвигнет вас**

Поистине, Савитар — это побудитель богов. (С мыслью): «Побуждаемые Савитаром, да приготовят они яджну!» — он поэтому и говорит: «Пусть божественный Савитар подвигнет вас».

### 1.7.1.5

**— на самое превосходное дело!**

Поистине, самое превосходное дело — это яджна. Ведь (доят коров) и в самом деле ради яджны. Поэтому он и говорит: «На самое превосходное дело!»

### 1.7.1.6

**— Наполняйте долю для Индры, о неубиваемые!**

Точно так же, как там, беря (из повозки) жертвенное зерно, он отказывает его божеству, божеству и теперь он отказывает это (жертвенное молоко), когда говорит: «Наполняйте долю для Индры, о неубиваемые!»

### 1.7.1.7

**— Вами, дающими обильный приплод, лишенными несчастий и болезней,**

Здесь нет чего-либо скрытого.

— *не владеть ни вору, ни злоумышленнику!*

«Не владеть вами вредителям-ракшасам!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Привержены будьте этому хозяину коров и многочисленны!*»

«Преданы будьте этому жертвователю и многочисленны!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.7.1.8

Потом он припрятывает ветку в восточной части жилища ахавания или гархапатья (— с яджусом): *«Защити скот жертвователя!»*

Это скот жертвователя с помощью (молитвы-)брахмы он ввергает тем самым (огню) для защиты.

#### I.7.1.9

К ней он прикрепляет павитру (из двух стеблей травы куша) (— с яджусом): *«Ты — павитра Васу!»*

Поистине, Васу — это яджна. Поэтому он и говорит: «Ты — павитра Васу!»

#### I.7.1.10

Потом ячменной кашей он совершает этой ночью агнихотру.

Поистине, молоко (от вечерней дойки), которое становится теперь жертвенной едой, уже отказано божеству. Если бы он совершил (агнихотру этим) молоком, вышло бы так, что ту жертвенную еду, которую он взял для одного божества, он пожертвовал бы другому. Поэтому этой (новолунной) ночью он и совершает агнихотру ячменной кашей.

Агнихотра совершается — горшок (для кипячения молока) приготавливается. Потом (адхварью) говорит (дояру): *«Объяви, к которой подпускали (теленка)!»* Когда тот говорит: *«К этой подпускали!»* —

#### I.7.1.11

тогда (адхварью) берет горшок (для кипячения — с яджусом):

— *«Ты — небо! Ты — земля!»*

Он тем самым восхваляет и возвеличивает его, когда говорит: «Ты — небо! Ты — земля!»

— *Котел Матарйшвана ты!*

Именно яджну он тем самым сотворяет. (Благодаря этому яджусу) он ставит (его) на огонь так, как если бы ставил котел с горячим молоком (во время совершения праваргья-обряда).

— *Ты — все-содержащий! Держись твердо наилучшим держанием! Не опрокинься!*

Он тем самым делает его устойчивым и нешатающимся.

— *Да не оступится хозяин твоей яджны!*»

Поистине, хозяин яджны — это жертвователь. Именно ему он и желает теперь устойчивости.

I.7.1.12

**Потом он кладет (на горшок) павитру.**

Поистине, положить он может ее верхушкой к востоку, ведь восток и в самом деле страна богов. А еще — верхушкой к северу, ведь север и в самом деле страна людей. Поистине, павитра — это ведь тот (ветер), что дует здесь. Эти миры он продувает поперек. Поэтому и (павитру) пусть положит (поперек) — верхушкой к северу.

I.7.1.13

Точно так же, как там царь-сому очищают павитрой, так же и тут он теперь очищает. И ведь та павитра, которой тогда очищают царь-сому, прядками обращена к северу. Поэтому пусть и положит верхушкой к северу.

I.7.1.14

**Кладет ее (— с яджусом):**

— *«Ты — павитра Васу,*

Поистине, Васу — это яджна. Поэтому он и говорит: «Ты — павитра Васу».

— *стоструйная, тысячеструйная!»*

Это он восхваляет ее и возвеличивает теперь, когда говорит: «Сто-струйная, тысячеструйная!»

I.7.1.15

**Потом сдерживает речь до конца дойки трех (коров).**

Поистине, яджна — это речь. (Он сдерживает речь с мыслью): «Да совершу я яджну не отвлекаясь!»

I.7.1.16

**Это (молоко), вливаемое (в горшок после каждой дойки), он заговаривает (яджусом): «Пусть божественный Савитар очищает тебя стоструйной, прекрасно очищающей павитрой Васу!»**

Точно как там царь-сому очищают павитрой, так же и тут он теперь очищает.

I.7.1.17

**Потом (после каждой дойки адхварью) говорит (дояру): «Какую доил?»**

— *Такую-то.*

— *Вишваю («Всежизненная») она!*

**Потом про вторую спрашивает: «Какую доил?»**

— *Такую-то.*

— *Вишвакарма («Всетворящая») она!*

Потом про третью спрашивает: *«Какую доил?»*

— *Такую-то.*

— *Вишвадхья («Вседержащая») она!*

Вот почему он спрашивает. Тем самым жизненные силы он вкладывает в них. Доит трех, но и миров этих подлинно три. Ради вот этих именно миров он теперь и собирает это (молоко). После этого волен говорить.

I.7.1.18

**Потом, когда подоена последняя (и молоко перелито в горшок), в подойник он наливает немного воды и, ополоснув, опять вливает (в горшок).**

(Он делает это, говоря себе): «Пусть и то молоко будет здесь, что осталось там!» А еще ради полноты сока. Ведь оно и в самом деле становится таким (молочным) соком после того, как прольется дождь, родится трава, трава будет съедена (коровами) и вода выпита (ими). Вот поэтому и еще ради полноты сока.

**Сняв (молоко с огня), он заквашивает его.**

Он тем самым придает ему остроты. Поэтому, сняв (с огня), и заквашивает.

I.7.1.19

**Он заквашивает (— с яджусом): «Тебя, долю для Индры, заквашиваю сомой!»**

Это точно так же, как там, беря (из повозки) жертвенное зерно, он отказывает его божеству, божеству и теперь он отказывает, когда говорит: «Тебя, долю для Индры». (Говоря): «Заквашиваю сомой!» — он тем самым делает ее сладкой для богов.

I.7.1.20

**Потом прикрывает (его другим) горшком — с водой и не покрытым (крышкой).**

(Он делает это из опасенья): «Как бы не дотронулись до него сверху вредители-ракшасы!» Поистине, вода — это ваджра. Ваджрой он и отгоняет теперь от него вредителей-ракшасов. Поэтому и прикрывает (его другим) горшком — с водой и не покрытым (крышкой).

I.7.1.21

**Он ставит (на него горшок) (— с яджусом): «О Вишну, защити приношение!»**

Поистине, Вишну — это яджна. Это именно яджне он вверяет теперь жертвенную еду для защиты. Поэтому и говорит: «О Вишну, защити яджну!»

### I.7.2.1

Поистине, каждый, кто существует, уже по рождению рождается в долгу перед богами, риши, предками и людьми.

### I.7.2.2

Тем, что должен совершать жертвоприношения, он рождается в долгу перед богами. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда жертвует им и совершает им приношение.

### I.7.2.3

А тем, что должен учиться (веде), он рождается в долгу перед риши. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет — затвердившего же веду и в самом деле называют «хранителем сокровища риши».

### I.7.2.4

А тем, что должен желать потомства, он рождается в долгу перед предками. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда их потомство становится сотканным без разрывов.

### I.7.2.5

А тем, что должен давать приют, он рождается в долгу перед людьми. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда дает им приют и дает им пищу. Тот, кто исполняет все это, у того все исполнено — у него все достигнуто и все завоевано.

### I.7.2.6

То, с чем рождается в долгу перед богами, он уделяет (*avaday*) им тогда, когда жертвует. И когда совершает приношение в огонь, тогда он и уделяет им это. Поэтому, что ни приносят в огонь, имя тому *avadāna*.

### I.7.2.7

Поистине, уделяется эта (жертвенная лепешка) в четыре приема. И здесь (получается четыре): призывающая молитва, да еще посвятельная молитва, да еще восклицание «вашат», да еще, на четвертое, то божество, которому оно становится жертвенной едой. Ведь так и в самом деле божества шаг за шагом становятся в связь с уделяемыми долями или уделяемые доли — с божествами. Что же до пятой доли, то она лишняя. Ведь и в самом деле для чего еще ему уделять ее?! Поэтому и уделяется она в четыре приема.

### I.7.2.8

Но, бывает, и в пять приемов уделяется. Пятерична яджна, пятерично жертвенное животное, пять времен у года — такое совпадение (по числу становится) здесь (оправданием) для уделяемого в пять

приемов. И когда у знающего так (жертвователя) уделение совершается в пять приемов, он становится богатым потомством и скотом. Так вот, соответствующим (обычаю) куру-панчалов признается только то, что уделяемо в четыре приема. Поэтому (у нас) она и уделяется в четыре приема.

#### 1.7.2.9

**(Из жертвенной лепешки) пусть уделяет он совсем понемногу.**

Ведь если будет уделять помногу, он поступит по-людски, а то, что людское, вредно для яджны. Поэтому (из опасенья): «Не нанести бы мне вреда яджне!» — пусть уделяет совсем понемногу.

#### 1.7.2.10

**Сделав (в джуху-ложке) подстилку из масла и дважды уделив (из лепешки) жертвенной еды, (адхварью, положив в джуху оба преломка), еще сверху поливает (их) маслом.**

Поистине, (есть только) два приношения (в огонь): одно — приношение сомы, другое — приношение масла. Что до приношения сомы, то состоит оно единственно из него самого. А вот хавир-яджна, как и жертвенное животное, это то же, что и приношение масла. Тут он и делает (ее) теперь маслом — поэтому и масло (у нее) с обеих сторон. Поистине, масло — это то, что желанно богам. Тут он и делает (ее) теперь желанной богам. Поэтому и масло (у нее) с обеих сторон.

#### 1.7.2.11

Поистине, призывающая молитва (*anuvākya*, ж.р.) — это тамошнее (небо), посвятельная (*yājñā*, ж.р.) — здешняя (земля). Обе они — кобылы. В паре у каждой — возглас «вашат». Поистине, возглас «вашат» не что иное, как то, что распаляет (т.е. Солнце). При восходе («Вашат»-Солнце) покрывает ту, при заходе покрывает эту. Выходит, вот эта плодоносящая сила — сила, которая присуща этим двум (мирам-кобылам), — и оплодотворяется этим жеребцом.

#### 1.7.2.12

Произнеся призывающую молитву и повторив следом посвятельную, позади (них) он помещает возглас «вашат». Ведь и в самом деле, зайдя сзади, жеребец покрывает кобылу. Выходит, поместив их обе впереди, он и делает их покрытыми «вашат»-жеребцом. Вот поэтому возлияние (лепешки-масла) пусть совершает или вместе с возгласом «вашат», или после «вашат».

#### 1.7.2.13

Поистине, для богов восклицание «вашат» не что иное, как горшок. Тут и выходит так, как если бы, зачерпнув, он поднес бы (им) в горшке. А вот если совершит возлияние перед восклицанием «вашат», вый-



дет так, что эта (лепешка-масло) пропадет (для них), изваявшись в земле. Вот поэтому возлияние (лепешки-масла) пусть совершает или вместе с восклицанием «вашат», или после «вашат».

#### I.7.2.14

Тут и выходит так, как если бы он излил семя в утробу. А вот если совершит возлияние перед восклицанием «вашат», выйдет так, что семя это пропадет, излившись мимо утробы. Вот поэтому возлияние (лепешки-масла) пусть совершает или вместе с восклицанием «вашат», или после «вашат».

#### I.7.2.15

Поистине, призывающая молитва — это тамошнее (небо), посвятельная — здешняя (земля). Поистине, гаятри(-размер) — это здешняя (земля), триштубх(-размер) — тамошнее (небо). (В качестве тамошней призывающей молитвы) он подлинно произносит (здешний) гаятри (-рич). Выходит, произнося тамошнюю (призывающую молитву размером гаятри) — ведь призывающая молитва и в самом деле тамошнее (небо), — он произносит здешний (гаятри-рич). Ведь гаятри(-размер) и в самом деле здешняя (земля).

#### I.7.2.16

Потом с помощью (тамошнего) триштубх(-рича) он жертвует (здешнюю посвятельную молитву). Выходит, жертвуя здешнюю (посвятельную молитву, завершающуюся возгласом «вашат»), с помощью здешней (земли) — ведь посвятельная молитва и в самом деле здешняя (земля), — он помещает «вашат» над тамошним (небом). Ведь же триштубх(-размер) и в самом деле тамошнее (небо). Тут и делает он из обеих (миров-молитв) запряженную вместе пару. Поэтому наслаждаются они на пару, а вослед их наслаждению наслаждаются все здешние твари.

#### I.7.2.17

Поистине, молитву призывающую пусть произносит он как бы с расстановкой. Ведь призывающая молитва и в самом деле тамошнее (небо), и брихат(-саман) [букв. «высокий (саман)»] — тамошный. Природа же его и в самом деле сродни высокому. С посвятельной молитвой пусть поспешает быстро. Ведь посвятельная молитва и в самом деле здешняя (земля), и ратханта(-саман) [букв. «(саман) колесничнее (других)»] — здешняя (земля). Природа же его и в самом деле сродни самому колесничному.

Поистине, зовет он с помощью призывающей молитвы, предлагает с помощью посвятельной. Из-за того, что с помощью призывающей молитвы он и в самом деле зовет, ей свойственны такие (слова): «я зову», «мы зовем», «приди», «сядь здесь на бархис». Предлагает с по-

мощью посвяtitельной. Из-за того, что с помощью посвяtitельной он и в самом деле предлагает, ей свойственны такие (слова): «прими», «наслаждайся жертвенной едой», «стань охочим до жертвенной еды», «давай ешь», «давай пей».

#### I.7.2.18

(Обращенная вверх) призывающая молитва пусть будет такой, чтобы примета ее (в виде имени призываемого божества) была впереди. Ведь призывающая молитва и в самом деле тамошнее (небо), а примета тамошнего (неба) — его луна, звезды и солнце — внизу.

#### I.7.2.19

А вот посвяtitельная пусть будет такой, чтобы ее примета была в конце. Ведь посвяtitельная молитва и в самом деле здешняя (земля), а примета этой (земли) — ее травы, деревья, вода, огонь и здешние твари — наверху.

#### I.7.2.20

Так вот, только та призывающая молитва успешна, с первым словом которой он произносит (имя) божества. И только та посвяtitельная успешна, с последним словом которой после (имени) божества он произносит «вашат». Поистине, (в имени) божества сила рича. Выходит, окружив теперь жертвенную еду с обеих сторон силой, он и предлагает ее тому божеству, которому она предназначена.

#### I.7.2.21

Поистине, (говоря «ва-шат»), он произносит (сначала слог) *vauk*. Поистине, возглас «вашат» — это речь, а речь — семя. Именно семя он и зароняет теперь. (Почему произносит второй слог) — *ṣat*? Поистине, шесть (*ṣat*) времен у года. Это именно в (эти) времена года он и зароняет теперь семя, а времена года плодят зароненное (в них) семя (в виде) здешних тварей. Поэтому так он и произносит: «ва-шат».

#### I.7.2.22

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджапати, вступили в отцово наследство — из этих вот половин месяца. Боги вступили именно в ту, когда он прибывает, асуры — в ту, когда он убывает.

#### I.7.2.23

Боги эти пожелали: «Как бы нам присвоить еще ту, которая у асуров?!» Славословили они до изнурения. Узрели вот эту хавир-яджну — приношения в день новой и полной луны. Пожертвовали ими. Пожертвовав ими, присвоили еще ту (половину).

#### I.7.2.24

Ту самую, что была у асуров. Поистине, когда обе они истекают, тогда месяц становится, месяц за месяцем — год. А ведь год — это

Всё. Всё, что было у асуров, присвоили тогда боги и лишили асуров-соперников всего. Тот, кто знает так про это, присваивает теперь все, что есть у соперника, и лишает соперника всего.

#### I.7.2.25

Та, что была у богов, (называется) *yavan*. Ведь боги и в самом деле завладели (*yi*) ею. Та, что у асуров, — *ayavan*. Ведь асуры и в самом деле не завладели ею.

#### I.7.2.26

Но говорят и наоборот. Та, что была у богов, (называется) *ayavan*. Ведь асуры и в самом деле не завладели ею. Та, что у асуров, — *yavan*. Ведь боги и в самом деле завладели ею. День (называется) *sabda*, ночь — *sagarā*, месяцы — *yavva*. Год (называется) *sumeka*. Ведь название *sumeka* не что иное, как то же *su-eka* («совсем одинаковый»). Поистине, раз (одна половина месяца) — *yavan*, (а другую, называемую в таком случае) *ayavan*, можно также назвать (при желании) *yavan*, то и эту (агнихотру), выполняя которую он становится хотаром этих (полумесячных приношений), называют *yāvihotram*.

#### I.7.3.1

Поистине, с помощью яджны поднялись боги на небо, а тот бог, что правит скотом (т.е. Рудра), оставлен был (ими) здесь. Поэтому называют его Ваставьей («Тот, кто должен оставаться на месте»). Ведь он и в самом деле был оставлен тогда (богами) на месте (*vāstu*).

#### I.7.3.2

Именно этой (яджне), с помощью которой боги поднялись на небо, предавались они, славословя до изнурения. А тот бог, который правит скотом и который оставлен был (ими) здесь, —

#### I.7.3.3

увидел: «Мало того, что я оставлен — они еще от яджны отлучают меня!» Поднялся он следом наверх. Мигом взошел он на северной стороне в то самое время, которое за (приношением) Устроителю жертв.

#### I.7.3.4

Эти боги сказали: «Не пускай (стрелу)!»

— Не отлучайте же меня от яджны! Сладьте для меня приношение!

— Да будет так!

Присоединился он (к ним), не выстрелил и не причинил никому вреда.

#### 1.7.3.5

Эти боги сказали: «Чтобы сладить нам ему приношение, придумайте жертву из всех тех частей жертвенной еды, сколько было их взято для нас!»

#### 1.7.3.6

Они сказали адхварью: «Окропи (маслом) в прежнем порядке (все) части жертвенной еды — ради одной (дополнительной) доли сделай их вновь полными и неистощенными. Потом по разу удели (ему) из каждой долю!»

#### 1.7.3.7

Окропил адхварью в прежнем порядке (оставшиеся) части жертвенной еды — ради одной (дополнительной) доли сделал их вновь полными и неистощенными. Потом по разу уделил (ему) из каждой (части) долю. Поэтому и называют (Рудру) Ваставья. Ведь когда (часть) приношений пожертвована, эта (его доля) и в самом деле местопребывание (*vāstu*) яджны. Поэтому, ради какого бы божества ни бралась жертвенная еда, Устроитель жертв всегда наделяется следом долей. Ведь боги и в самом деле всегда наделяли его следом долей.

#### 1.7.3.8

Поистине, совершается это (с мыслью): «Ради Агни!» Ведь этот божественный (Ваставья) и есть Агни. Имена его таковы: Шарва — как называют (его) люди на востоке, Бхава — как (называет его) западный народ, Пашупати, Рудра и Агни. Именно Агни — самое мирное его имя, остальные — немирные. Поэтому и совершается (это приношение с мыслью): «Ради Агни как Устроителя жертв!»

#### 1.7.3.9

Поистине, боги сказали: «Из того, что мы пожертвовали в тебя, находящегося там (на земле в виде жертвенного огня), устрой для нас жертву. Устроил он из этого для них жертву. Поэтому и (совершается это приношение с мыслью): «Ради Устроителя жертв!»

#### 1.7.3.10

**Произнеся (для него) призывающую молитву, этот (хотар) перечисляет (богов), которые (участвовали в предыдущих подношениях), а также Агни как Устроителя жертв:**

— *«Пожертвовал Агни любимые привады Агни!»*

Это он говорит о доле масла для Агни.

— *Пожертвовал он любимые привады Сомы!*

Это он говорит о доле масла для Сомы.

— *Пожертвовал он любимые привады Агни!»*

Это он говорит о той предназначенной для Агни лепешке, которая неизменно бывает в обоих случаях — (как в день новой, так и полной луны).

#### I.7.3.11

**Потом (перечисляет) в соответствии с тем, какие божества (участвуют в предыдущих подношениях и вслед за этим продолжают):**

— *«Пожертвовал он любимые привады богов пьющих масло!»*

Это он говорит о предваряющих и завершающих жертвах. Поистине, боги, пьющие масло, — это и есть предваряющие и завершающие жертвы.

— *«Пусть пожертвует любимые привады Агни-хотара!»*

Это он говорит об Агни как хотаре. Сладив тут ему это приношение, боги еще больше стремились умиротворить его теперь с помощью вот этого (речения) и звали его на любимую приваду. Поэтому он и перечисляет, (говоря) так.

#### I.7.3.12

Тут вот некоторые прежде слова «пожертвовал» ставят (имя) божества, (говоря): «Агни (привады) пожертвовал...», «Сомы (привады) пожертвовал...». Пусть, однако, не делает так. Нарушают же в яджне порядок те, кто прежде слова «пожертвовал» ставят (имя) божества. Ведь, произнося (эти мантры), именно слово «пожертвовал» он произносит как и в самом деле первостепенное здесь. Поэтому прежде пусть и ставит он слово «пожертвовал».

#### I.7.3.13

— *«Пусть пожертвует собственному величию!»*

Поистине, когда там (хотар) велит (Агни) привезти божества, он и собственное (его) величие велит тогда привезти. До сих пор не совершается никакого такого (приношения, которое сопровождалось бы мыслью): «Ради собственного (его) величия!» Вот здесь он и услаждает это (его величие), и оно становится так приглашенным у этого (жертвователя) ненарасно. Поэтому он и говорит: «Пусть пожертвует собственному величию!»

#### I.7.3.14

— *«Жертвами пусть добывает себе отраду, достойную жертвоприношений!»*

Поистине, отрада — это потомство. Именно его он и делает теперь радеющим о яджне, и это здешнее потомство продолжает совершать яджну, славословя до изнурения.

### 1.7.3.15

**— Во время невредоносного (обряда) он, Знаток рождений, пусть наслаждается жертвенной едой!»**

Тут (хотар) спрашивает теперь удачу для яджны. Ведь он и в самом деле завоевывает великое только той жертвенной едой, которой боги наслаждаются. Поэтому он и говорит: «Пусть наслаждается жертвенной едой!»

### 1.7.3.16

Вот почему призывающая и посвятельная молитвы бывают в этом случае самыми слаженными. Ведь приношение Устроителю жертв (при хавир-яджне соответствует) третьему возлиянию (при сома-приношении), а третье возлияние (сомы) посвящено Всем-Богам. «Сделай довольными жаждущих богов, о самый юный!» — эти слова в молитве, призывающей (Устроителя жертв), для нее всебожеское. В молитве посвятельной всебожеское для нее в таких словах: «О Агни, когда сегодня ты хочешь (быть жрецом) племени, о хотар невредоносного (обряда)...». И вот потому, что у них такая (всебожеская) природа, обе они природы третьего возлияния (сомы). Поэтому обе эти молитвы, призывающая и посвятельная, и бывают в этом случае самыми слаженными.

### 1.7.3.17

Поистине, обе они бывают (размером) триштубх. Ведь приношение Устроителю жертв — это то же, что и местопребывание яджны, а местопребывание, (покинутое богами), лишено силы. Триштубх — сила, присущая Индре. Присущую именно Индре силу он теперь и вкладывает в приношение Устроителю жертв как в местопребывание (яджны). Поэтому они и бывают обе (размером) триштубх.

### 1.7.3.18

А бывают также и (размером) ануштубх обе. Ануштубх (букв. «послеславие») — это приношение Устроителю жертв, а приношение Устроителю жертв — это местопребывание (яджны). Место (ее) пребывания он и ставит тем самым на место. Поистине, местопребывание — это то, что дает прирост, и когда у знающего так обе (молитвы) бывают (размером) ануштубх, он прирастает потомством и скотом.

### 1.7.3.19

А вот Бхалавея призывающую молитву делал (размером) ануштубх, а посвятельную — (размером) триштубх, (говоря): «Эдак я и то и другое ухватываю!» Упал он с повозки и даже руку, упав, сломал. Спohватился тогда: «Что-то сделал я не так, оттого и приключилось это!» И вот как он рассудил: «(Это) потому, что противное по-

рядку яджны я сделал!» Поэтому пусть не делает противного порядку яджны. Пусть будут они согласного размера — или обе (размером) ануштубх, или обе (размером) триштубх.

#### I.7.3.20

**Поистине, (Устроителю жертв) он уделяет с северного края (жертвенной еды) и в северный край (ахавания-огня) совершает приношение.**

Ведь сторона эта и в самом деле за этим богом. Поэтому он и уделяет (ему еду) с северного края и в северный край совершает приношение. Поистине, поднялся он (к богам) на северной стороне, и именно там они умиротворяли его. Поэтому он и уделяет (ему еду) с северного края и в северный край совершает приношение.

#### I.7.3.21

**Поистине, приношение (для него) он совершает чуть в стороне от других приношений.**

Вслед за другими приношениями скот нарождается, а приношение Устроителю жертв обладает (разрушительной) силой Рудры. Он навлек бы на скот (разрушительную) силу Рудры, если б дал соприкоснуться (ему) с другими приношениями, и тогда домочадцы и скот быстро сошли бы на нет у этого (жертвователя). Поэтому он и совершает (это) приношение немного в стороне от других приношений.

#### I.7.3.22

Вот этот ахавания(-огонь) — он и есть та яджна, с помощью которой боги поднялись тогда на небо, а гархапатья — тот, что оставлен был здесь. Поэтому, (чтобы разжечь жертвенный огонь), и берут его из гархапатья, унося в восточном направлении.

#### I.7.3.23

**Поистине, он может разложить его в восьми шагах (от гархапатья).**

Поистине, восьмисложен (размер)-гаятри. В таком случае с помощью гаятри он и восходит на небо.

#### I.7.3.24

**Может разложить в одиннадцати.**

Поистине, одиннадцатисложен (размер)-триштубх. В таком случае с помощью триштубха он и восходит на небо.

#### I.7.3.25

**Может разложить в двенадцати.**

Поистине, двенадцатисложен (размер)-джагати. В таком случае с помощью джагати он и восходит на небо.

Здесь нет (твердой) меры. Где ему самому придется по мысли, именно там пусть и разводит. Когда он, взяв (из гархапаты), даже хоть немного относит на восток, с его помощью он уже восходит на небо.

#### I.7.3.26

Говорят вот: «Жертвенную еду пусть готовят на ахавания(-огне). На небо ведь боги взошли с него и именно ему они предавались, славословя до изнурения. На нем и жертвенную еду мы приготовим и жертвовать в него будем! Если жертвенную еду готовить на гархапате, с ней же как бы заминка (случается). Ахавания(-огонь) — это яджна, в яджне и будем длить (без заминки) яджну!»

#### I.7.3.27

Но готовят и на гархапате, (объясняя) так: «Ведь этот (ахавания-огонь уже по названию) предназначен для приношений. Он же совсем не для того, чтобы на нем готовили неприготовленное. Он ведь для того, чтобы жертвовать в него приготовленное!» Что из этого ему придется по нраву, так пусть и делает.

#### I.7.3.28

И сказала вот эта яджна (богам): «Поистине, я страшусь наготы!»

— Что для тебя ненагота?

— Пусть расстелят вокруг меня (бархис)!

Поэтому и расстилают теперь вокруг огня (бархис).

— Поистине, я страшусь жажды!

— В чем для тебя (ее) утоление?

— Я утолю (ее) после утоления (голода) (жреца-)брахмана!

Поэтому по завершении яджны пусть велит утолить (голод) (жреца-)брахмана. Именно (жажду) яджны он тем самым утоляет.

#### I.7.4.1

Поистине, возжелал Праджapati свою дочь — может, Небо, а может, Утреннюю зарю: «Да совершу я с ней соитие!» Сочетался с ней.

#### I.7.4.2

Вот и досадовали боги: «Раз так поступает он со своей дочерью, нашей сестрой...»

#### I.7.4.3

И сказали эти боги (тому) богу, который правит скотом: «Ведет он себя, поистине, незаконно, раз так поступает со своей дочерью и нашей сестрой. Порази его (стрелой)!» Прицелился в него Рудра и поразил — семя того изверглось до времени. Так теперь и пошло.



#### I.7.4.4

Поэтому (провидцем-)риши с намеком на это сказано: «Когда отец покрыл свою дочь, он, соединяясь (с ней), пролил семя на землю». Вот и хвалебное слово есть по названию «Агнимарута». В ней говорится о том, как боги дали этому семени родиться.

Когда гнев этих богов прошел, принялись они лечить тогда Праджапати. Иссекли из него эту стрелу. Поистине, Праджапати, он и есть эта яджна.

#### I.7.4.5

Они сказали: «Придумайте, как бы не пропасть этой (вырезанной со стрелой части яджны), чтобы и ей стать меньшей, но частью приношения!»

#### I.7.4.6

Они сказали: «Несите ее в обход (жертвенного огня) Бхаге, сидящему к югу (от него). Бхага попробует и выйдет так, что она принесена в жертву!» Понесли ее в обход (жертвенного огня) Бхаге, сидящему к югу (от него). Глянул на нее Бхага — выжгло ему глаза. Так теперь и пошло, поэтому говорят: «Бхага («Доля», «Судьба») — слеп!»

#### I.7.4.7

Они сказали: «Нет, не нашла она с ним умиротворения! Несите ее в обход (жертвенного огня) Пушану!» Понесли ее в обход (жертвенного огня) Пушану. Попробовал ее Пушан — порушило ему зубы. Так теперь и пошло, поэтому говорят: «Пушан — беззуб!» И когда готовят Пушану кашу, готовят ее из перетертых зерен — так, как для беззубого.

#### I.7.4.8

Они сказали: «Нет, не нашла она с ним умиротворения! Несите ее в обход (жертвенного огня) Брихаспати!» Понесли ее в обход (жертвенного огня) Брихаспати. Обратился тогда Брихаспати к Савитару за силой побуждения, ведь Савитар и есть побудитель богов: «Побуди ее (не вредить) мне!» Савитар-побудитель побудил ее (не вредить) ему, и она, побуждаемая Савитаром, не вредила ему. С той поры нашла она умиротворение. Часть (жертвенной еды, даваемая жрецу-брахману) на пробу, изначально то же, что и вот эта (поврежденная Рудрой часть Яджны-Праджапати).

#### I.7.4.9

Когда этот (адхварью) уделяет (брахману) пробную часть, он тем самым отмеряет то, что есть здесь у яджны пораженного, что есть (в ней) от Рудры.

**Потом (адхварью) прикасается к воде.**

Вода — миротворица, водой он и умиротворяет то, (что есть у ядж-ны от Рудры, Хозяина скота).

**Потом совместно (из всех видов жертвенной еды) он уделяет ида(-приношение, представляющее сам) скот.**

I.7.4.10

**Поистине, (на пробную часть) пусть уделяет он совсем немного (жертвенной еды).**

Такую потерю и стрела вызывает. Поэтому и уделяет пусть совсем немного. Маслит, (по мнению некоторых), пусть с одной стороны — или снизу, или сверху. Засевшее приобретает так способность скользить вон и плавно выходит наружу. Маслит поэтому пусть с одной стороны — или снизу, или сверху.

I.7.4.11

**Сделав (для пробной части) подстилку из масла (в прашитра-плошке) и дважды уделив жертвенной еды, он еще сверху поливает (ее) маслом.**

Только так и выходит, что она (становится) уделяемой частью ядж-ны.

I.7.4.12

**Неся ее (жрецу-брахману), пусть не идет в обход (ахавании) с восточной (его) стороны.**

Некоторые же несут, идя в обход восточной стороной. Поистине, с восточной стороны, повернувшись к жертвователю, скот рядом стоит. Он навлек бы на скот (разрушительную) силу Рудры, если понес бы в обход восточной стороной, и тогда домочадцы и скот быстро сошли бы на нет у этого (жертвователя). Поэтому пусть продвигается боком согласно установленному (для адхварью пути перемещения на месте жертвоприношения). Ведь так он не навлечет (разрушительной) силы Рудры на скот (жертвователя) — (продвигаясь) именно боком, он и отмеряет ее.

I.7.4.13

**(Жрец-брахман) принимает ее (— с яджусом): «Силой побуждения бога Савитара беру тебя руками Ашвинов, ладонями Пушана!»**

I.7.4.14

Точно так же, как Брихаспати обратился тогда за силой побуждения к Савитару, ведь Савитар и есть побудитель богов: «Побуди ее (не вредить) мне!» — а Савитар-побудитель побудил ее (не вредить) ему, и она, побуждаемая Савитаром, не вредила ему, так и этот (жрец-брахман) обращается теперь к Савитару за силой побуждения, ведь Савитар и есть побудитель богов: «Побуди ее (не вредить) мне!» —

а Савитар-побудитель побуждает ее (не вредить) ему, и она, побуждаемая Савитаром, не вредит ему.

I.7.4.15

**Ест он ее, (произнеся яджус): «Ртом Агни ем тебя!»**

Ведь Агни она никак не вредит. И ему она точно также не вредит теперь.

I.7.4.16

**Пусть не разжевывает ее зубами.**

(Опасаясь): «Как бы то, что есть в ней от Рудры, не повредило моим зубам!» — пусть поэтому и не разжевывает зубами.

I.7.4.17

**Потом, глотнув воды, совершает очищение.**

Вода — миротворица. Водой-миротворицей он и умиротворяет ее.

**Потом, когда он ополоснет плошку (для пробной части), —**

I.7.4.18

**в обход (ахавании) ему несут еще (основную) долю — положенную (жрецу-)брахману.**

Поистине, охранителем яджны сидит (жрец-)брахман с южной стороны (ахавании). Он сидит в ожидании этой доли. Ту часть, которая была пробной, ему уже поднесли в обход (ахавании), и он испробовал ее. А когда ему в обход (ахавании) несут еще (основную) долю, положенную (жрецу-)брахману, с ней он (становится) дольщиком (яджны) и охраняет то, что остается после этого незавершенным в яджне. Поэтому и несут ему в обход (ахавании) еще (основную) долю, положенную (жрецу-)брахману.

I.7.4.19

**Поистине, пусть сдерживает он речь до следующих слов (адхварью): «О брахман, хочу приступить (к завершающим жертвам)!»**

Яджну подлинно разбивают и повреждают, когда посреди (торжественной) яджны совершают (обряд) иды, который сродни (домашнему обряду) пакаяджна. А ведь брахман наилучший из жрецов лекарь. Тут он и исцеляет (яджну), но он же не сможет исцелить, если будет сидеть, болтая. Поэтому пусть и сдерживает речь.

I.7.4.20

**Если вымолвит он прежде мирское слово, тогда сразу же пусть пробормочет рич или яджус, обращенный к Вишну.**

Поистине, Вишну — это яджна. Тут он вновь ухватывает яджну, и в том для него искупление.

I.7.4.21

Когда этот (адхварью) говорит: *«О брахман, хочу приступить (к завершающим жертвам)!»* — брахман тут (в одобрение) бормочет:

— *«Эту яджну твою, о божественный Савитар, заповедуют*

Тут он обращается к Савитару за силой побуждения. Ведь он и в самом деле побудитель богов.

— *брахману Брихаспати!*

Поистине, Брихаспати у богов — (жрец-)брахман. Именно тут он и заповедует (ее) теперь тому именно, кто у богов (жрец-)брахман. Поэтому он и говорит: «Брахману Брихаспати!»

— *Храни с его помощью яджну и хозяина яджны! Храни с его помощью меня!*

Здесь нет чего-либо скрытого.

I.7.4.22

— *Пусть Ум-скороход насладится маслом!*

Поистине, с помощью ума овладевается все здешнее. Тут с помощью именно ума и овладевается теперь (им) все.

— *Пусть Брихаспати ткет эту яджну, пусть складывает эту яджну неврежимой!*

То, что у яджны разбито, он, (исцеляя), складывает вместе.

— *Пусть все боги радуются здесь!»*

Поистине, все боги — это Всё. Именно со-Всем он теперь и исцеляет яджну.

Если хочет, может добавить: *«Приступай!»* Но если хочет, может и пропустить.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

I.8.1.1

Поистине, приносили Ману по утрам воды для омовения рук подобно тому, как и теперь приносят (ее) для омовения. Как-то, когда он совершал омовение, попалась ему в руки рыба.

I.8.1.2

Она сказала ему слово: *«Выходи меня, а я тебя спасу!»*

— От чего ты спасешь меня?

— Потоп унесет все здешние твари — от него и спасу тебя!

— Как vyhаживать тебя?

I.8.1.3

Она сказала: «Поистине, пока мы маленькие, до той поры и опасность для нас большая. Ведь и рыба пожирает рыбу! Будешь сначала

выхаживать меня в кувшине. Когда из него я вырасту, выкопаешь пруд и будешь меня выхаживать в нем. Когда и из него вырасту, выпустишь меня в море. Тогда, поистине, я буду в безопасности».

#### I.8.1.4

Вскоре превратилась она в (рыбину) джхашу. Ведь та и в самом деле больше всех вырастает. (И сказала она): «А вот наступит потоп в такой-то год. Тогда будешь ждать меня, сладив лодку. Когда потоп случится, ты взойдешь на лодку и я спасу тебя от него!»

#### I.8.1.5

Выходив так (рыбину), он выпустил ее в море. Тот самый год, на который она указала тогда, он поджидал, сладив лодку. Когда случился потоп, он взошел на лодку. Подплыла к нему эта рыба. На ее рог он накинул с лодки петлю. С этой (рыбой) быстро перебрался на нынешнюю Северную гору.

#### I.8.1.6

Она сказала: «Вот и спасла я тебя! Привяжи лодку к дереву — и пусть вода не разъединит тебя с ней, пока будешь на горе. Как станет спадать вода, так и будешь спускаться следом!» Так он и стал спускаться следом. Поэтому и называют этот (склон) Северной горы Спуск Ману.

Унес потоп все тогдашние твари, и только Ману остался здесь один.

#### I.8.1.7

Желая потомства, славословил он до изнурения. По такому случаю исполнил также (домашний обряд) пакаяджна — совершил в воду приношение масла, кислого молока, сыворотки и творога. За год сотворилась из этого женщина. Она возрастала, оплотняясь. В следах от ее ног собиралось масло. Повстречались с ней Митра и Варуна.

#### I.8.1.8

Они спросили ее: «Кто ты?»

— Дочь Ману.

— Говори — наша!

— Нет! — сказала она. — Кто породил меня, тому я и (дочь)!

Домогались они участия в ней. Согласилась ли на то или нет, но только прошла она мимо. Пришла она к Ману.

#### I.8.1.9

Ману сказал ей: «Кто ты?»

— Твоя дочь!

— Как моя дочь, о божественная?!

— Те приношения: масло, кислое молоко, сыворотка и творог, — которые тогда ты совершил в воду, из них ты и дал мне родиться. Я сама Просьба. Сладь меня такой во время яджны! Ведь если сладишь меня во время яджны, будешь богат потомством и скотом. И что бы ни испрашивал ты с моей помощью, любая просьба исполнится для тебя.

Сладил он ее такой посреди яджны. Ведь то, что между предварающими и завершающими жертвами, это и в самом деле середина яджны.

#### 1.8.1.10

Желая потомства, предавался он этой (иде), славословя до изнурения. Народил с этой (Идой) нынешний народ — тот самый народ, что от Ману. И что бы ни испрашивал с ее помощью, любая просьба исполнялась для него.

#### 1.8.1.11

Ида изначально — то же, что и вот эта (дочь Ману). Тот, кто, зная так, предается ида(-приношению), приумножает тот народ, который народил Ману. И что бы ни испрашивал (знающий) с ее помощью, любая просьба исполняется для него.

#### 1.8.1.12

Поистине, уделяется эта (ида) в пять приемов. Ведь ида — это (жертвенный) скот, а (жертвенный) скот пятичастен. Поэтому и уделяется она в пять приемов.

#### 1.8.1.13

Уделив совместно (из всех видов жертвенной еды) ида(-долю), (адхварью), отломив (для жертвователя) восточный край лепешки, помещает (его) восточнее дхрува(-ложки). Передав эту (иду) хотару, он заходит (за него) справа.

#### 1.8.1.14

(Маслом с иды) он мажет у хотара (большой палец правой руки) здесь, и тогда хотар мажет себе (этим пальцем) губы (— с мантрой): *«Ем тебя, принесенную в жертву Хозяином ума, — ради животельной влаги, ради выдоха!»*

#### 1.8.1.15

Потом (еще раз) мажет у хотара здесь, и тогда хотар (опять) мажет себе губы (— с мантрой): *«Ем тебя, принесенную в жертву Хозяином речи, — ради питательной силы, ради вдоха!»*

#### 1.8.1.16

Ведь вот чего боялся Ману: «Поистине, эта ида, которая сродни (домашнему обряду) пакаяджна, — это у моей яджны самое слабое,

почему и не должны (успеть) ракшасы повредить здесь мою яджну!» Вот с этой (мыслью): «Раньше ракшасов! Раньше ракшасов!» — и торопил он ее (начало). И точно так же теперь этот (хотар) торопит ее с той же (мыслью): «Раньше ракшасов! Раньше ракшасов!» И хотя (сейчас) он не ест (иду) на деле (из опасения): «Как бы не съесть мне ее до того, как она призвана!» — он теперь торопит ее (начало), когда (маслом с нее) мажет себе губы.

#### I.8.1.17

**Потом в руку хотара совместно (из всех видов жертвенной еды) он (в пять приемов) уделяет (промежуточную иду).**

Ей, когда она уделена, тут и дает он на деле убежище в хотаре. С ней, нашедшей убежище в нем самом, хотар ради жертвователя просьбу просит. Поэтому в руку хотара совместно (из всех видов жертвенной еды) он и уделяет (из иды промежуточную долю).

#### I.8.1.18

**Потом (хотар) негромко призывает (ее).**

Ведь вот чего боялся Ману: «Поистине, эта ида, которая сродни (домашнему обряду) пакаяджна, — это у моей яджны самое слабое, почему и не должны (успеть) ракшасы порушить здесь мою яджну!» Вот с этой (мыслью): «Раньше ракшасов! Раньше ракшасов!» — и призывал он ее негромко. И точно так же теперь этот (хотар) призывает ее негромко с той же (мыслью): «Раньше ракшасов! Раньше ракшасов!»

#### I.8.1.19

**Он призывает, (нашептывая мантры):**

**— «Призван ратхантара(-саман) вместе с землей, пусть ратхантара(-саман) вместе с землей призовет меня! Призван вамадевья(-саман) вместе с промежуточным миром, пусть вамадевья(-саман) вместе с промежуточным миром призовет меня! Призван брихат(-саман) вместе с небом, пусть брихат(-саман) вместе с небом призовет меня!**

Тут, призывая именно ее, он тем самым призывает и эти (три) мира, и эти (три) самана.

#### I.8.1.20

**— Призваны коровы вместе с быком!**

Поистине, ида — это скот. Тут он напрямую ее призывает. (Почему говорится): «Вместе с быком»? — Он призывает ее тем самым вместе с супругом.

#### I.8.1.21

**— Призваны (обрядом), исполняемым семьё хотарами!**

Тут он призывает ее с помощью обряда приношения сомы, исполняемого семьей хотарами.

I.8.1.22

— *Призвана Ида, преодолевающая!*

Тут он призывает ее прямо. (Почему говорится): «Преодолевающая»? — Ведь она и в самом деле преодолевает любую скверну. Поэтому он и говорит: «Преодолевающая!»

I.8.1.23

— *Призван Друг-питье!*

Поистине, Друг-питье — это дыхание. Тут он дыхание призывает.

— *Призван (звук) „хек“»!*

Тут он тело призывает, тут (ее) всю целиком призывает.

I.8.1.24

*Дальше произносит в полный голос:*

— *«Ида призвана! Призвана Ида! Пусть и Ида призовет нас! Ида призвана!*

Тут, когда она уже призвана, он теперь ее прямо призывает в сущем виде — какой была она на самом деле. Ведь была она коровой, а корова четверонога. Поэтому он и призывает четыре раза.

I.8.1.25

Поистине, призывая четыре раза, он, однако, призывает по-разному — чтобы не было непотребного смешения. Ведь совершит он непотребное смешение, если будет призывать так: «Ида призвана! Ида призвана!»; или так: «Призвана Ида! Призвана Ида!» (Говоря): «Ида призвана!» — тут он призывает направляющуюся сюда. (Говоря): «Призвана Ида!» — тут он призывает направляющуюся отсюда. (Говоря): «Пусть и Ида призовет нас!» — тут он и себя тем самым не отделяет и выходит совсем по-другому. (Говоря опять): «Ида призвана!» — тут он вновь призывает направляющуюся сюда. Выходит, теперь он призывает и направлявшуюся сюда, и направлявшуюся отсюда.

I.8.1.26

— *Дочь Ману, со следами, полными масла,*

Ведь Ману и в самом деле породил ее встарь, поэтому он и говорит: «Дочь Ману». (Почему говорится): «Со следами, полными масла»? Раз уж в следах от ее ног масло собиралось, то он и говорит: «Со следами, полными масла».

I.8.1.27

— *и связанная с Митрой и Варуной,*

Раз уж повстречалась она с Митрой и Варуной, то и примета (у нее) такая, связанная с (именами) Митры и Варуны.



— *сотворенная богами, призвана она как (жрец-)брахман!*

Ведь, сотворенная богами, она и в самом деле призвана как их (жрец-)брахман.

— *Призваны божественные адхварью, призваны людские,*

Тут он призывает теперь и божественных адхварью, и которые из людей. Поистине, божественные адхварью — это телята, а другие — люди.

I.8.1.28

— *которые охраняют эту яджну и которые дадут прирост хозяину яджны.*

Поистине, это такие брахманы охраняют яджну, которые старательно слушали (веды) и твердят (их). Ведь и в самом деле сотворяют ее такие, такие и порождают ее. Вот тут он отдает должное им. А прирост хозяину яджны дают подлинно телята. Ведь если у хозяина яджны их становится больше, он и в самом деле прирастает (ими). Поэтому он и говорит: «И которые дадут прирост хозяину яджны».

I.8.1.29

— *Призываются небо и земля, перворожденные и преданные закону божества, чьи сыновья — боги!*

Тут он призывает здешние небо и землю, под началом которых все здешнее.

— *Призывается этот жертвователь!*

Тут он жертвователя призывает. Вот почему он не называет здесь (его) имени. Ведь при ида-приношении просьба (жертвователя) и в самом деле (высказывается) здесь непрямо. Он же поступит по-людски, если назовет (его) имя, а ведь то, что людское, вредно для яджны. (Из опасения): «Как бы не нанести мне вреда яджне!» — он поэтому и не называет имени.

I.8.1.30

— *На будущее приношение богам призывается!*

Тут непрямо он просит теперь для него именно жизни. Ведь, пожертвовав в прошлом, он и в будущем жертвует, оставаясь и в самом деле живым.

I.8.1.31

Тут непрямо он просит теперь для него именно потомства. Ведь у кого есть потомство, а сам он идет в другой мир, дальше в этом мире жертвует и в самом деле (его) потомство. Поэтому будущее приношение богам — это потомство.

I.8.1.32

Тут непрямо он просит теперь для него именно скота. Ведь, у кого есть скот, тот, пожертвовав в прошлом, жертвует также и в будущем.

### 1.8.1.33

— *На дальнейшее приготовление жертвенной еды призывается!*

Тут непрямо он просит теперь для него именно жизни. Ведь, пожертвовав в прошлом, он и в будущем раз за разом готовит жертвенную еду, оставаясь и в самом деле живым.

### 1.8.1.34

Тут непрямо он просит теперь для него потомства. Ведь у кого есть потомство, хотя сам по себе он один, но (его) потомством жертвенная еда и в самом деле удесятряется. Поэтому дальнейшее приготовление жертвенной еды — это потомство.

### 1.8.1.35

Тут непрямо он просит теперь для него скота. Ведь у кого есть скот, тот, пожертвовав в прошлом, в будущем также раз за разом готовит и в самом деле жертвенную еду.

### 1.8.1.36

Просьба (жертвователя), поистине, такова: «Да буду я жив! Да будет у меня потомство! Да достигну я благополучия!» Вот когда (хотар) просит (для него) скота, это он просит (для него) благополучия. Ведь скот и в самом деле благополучие. Выходит, что все достигнуто с помощью вот этих двух просьб. Поэтому ведь и высказываются две эти просьбы.

### 1.8.1.37

— *На то призывается, (чтобы желать): „Пусть боги наслаждаются этой жертвенной моей едой!“*

Тут он просит теперь успеха именно для яджны. Ведь великое он и в самом деле завоевывает только той жертвенной едой, которой наслаждаются боги. Поэтому он и говорит: «Пусть наслаждаются».

### 1.8.1.38

Поистине, эту (иду) только едят, в огонь не жертвуют. Ведь ида — это скот. (Из опасения): «Как бы нам не свергнуть скот в огонь!» — (ее) поэтому и не жертвуют в огонь.

### 1.8.1.39

Именно в (дыхания-)праны жертвуется она: частью — в хотара, частью — в жертвователя, частью — в адхварью. Так вот, тот восточный край жертвенной лепешки, который (адхварью), отломив, помещает восточнее дхрува(-ложки) — дхрува же жертвователь, — и становится для жертвователя его съеданной долей. И хотя на деле он не ест (из опасения): «Как бы не съесть мне (ее) до завершения яджны!» — именно теперь она и становится для жертвователя его съеданной долей.

**Едят (иду) все (участники яджны).**

«Да будет она пожертвована мне во всех!» — так (думает жертвователь). Едят пятеро. Поистине, ида — это жертвенный скот, а жертвенный скот пятичастен. Поэтому и едят пятеро.

I.8.1.40

**И вот когда (хотар) начинает произносить в полный голос, (адхварью), разделив жертвенную лепешку (для Агни) на четыре части (по числу жрецов), помещает (ее) на бархис.**

Это (делается) здесь по сторонам размещения предков. Поистине, промежуточных сторон света четыре, а предки — это промежуточные стороны света. Поэтому, разделив жертвенную лепешку (для Агни) на четыре части, он и помещает (их) на бархис.

I.8.1.41

**А когда (хотар) говорит: «Призываются Небо и Земля», — (адхварью) дает агнидхре эту (его долю лепешки). Агнидхра ест ее (— с яджусом): «Призывается Мать-Земля! Пусть Мать-Земля призовет меня! Агни (я) по (своему) агнидхрову делу. Сваха! Призывается Отец-Небо! Пусть Отец-Небо призовет меня! Агни (я) по (своему) агнидхрову делу. Сваха!»**

Поистине, агнидхра — он в свойстве и с Небом и Землей. Поэтому он и ест, (говоря) так.

I.8.1.42

**А когда (хотар) просит просьбу, то (жертвователь) бормочет: «Пусть Индра вложит в меня эту силу Индры! Пусть щедрое богатства стекаются к нам! Пусть исполнятся наши просьбы! Пусть будут наши просьбы такими, которыми исполниться!»**

Таков (для жертвователя) встречный прием (этих) просьб. Тут, встречно приняв те просьбы, которые жрецы просят здесь для него, жертвователь и делает их теперь своими.

I.8.1.43

**Потом (по завершении иды) они очищают себя с помощью двух павитр.**

Ведь занимались они идой, которая сродни (домашнему обряду) пакаяджна. Поэтому, (сказав себе): «Очищенными с помощью павитр да совершим мы то, что осталось после этого у яджны незавершенным!» — они и очищают себя с помощью двух павитр.

I.8.1.44

**Потом (адхварью) бросает обе эти павитры на прастару.**

Поистине, прастара — это жертвователь, а две павитры — выдох и вдох. Это он выдох и вдох вкладывает в жертвователя. Поэтому и бросает обе эти павитры на прастару.

### 1.8.2.1

**Поистине, отгребают вот эти две головешки ради завершающих жертв.**

Агни же становится теперь как бы истощенным. Он же и в самом деле отвез жертву богам. Поэтому ведь (с мыслью): «В неистощенный да пожертвуем мы завершающие жертвы!» — и отгребают (заранее) эти две головешки.

### 1.8.2.2

**После их вновь сдвигают.**

Вновь тем самым усиливают Агни — делают его неистощенным. Поэтому (с мыслью): «В неистощенный да пожертвуем мы то, что в яджне пока незавершенного!» — после и сдвигают (их) вновь.

### 1.8.2.3

**Потом (агнидхра) подкладывает (хворостину-)разжигу.**

Тем самым и разжигает его. Поэтому, (сказав себе): «В разожженный да пожертвуем мы то, что в яджне пока незавершенного!» — он и подкладывает (хворостину-)разжигу.

### 1.8.2.4

**Хотар заговаривает ее: «Это, о Агни, твоя разжига! С ней возрастай и усиливайся, и мы да возрастем и усилимся!»**

Это как там над разжигаемым (огнем) он произносит (разжигающие ричи), так и теперь он произносит (этот яджус). Вот это дело хотара. Если жертвователь поймет, что хотар не знает (этого яджуса), он и сам может заговорить (ее).

### 1.8.2.5

**Потом (агнидхра) чистит (ахавания-огонь, обметая его веревкой с вязанки дров).**

Тем самым и запрягает его. Поэтому, (сказав себе): «Запряженному везти ему то, что в яджне пока незавершенного!» — он и чистит (его, обметая веревкой с вязанки дров).

**Чистит, (обметая) каждый (окладыш) по разу.**

Поистине, три раза по три он чистит вначале ради богов. Поэтому (из опасения): «Да не сделать нам так же, как для богов!» — он и чистит каждый по разу, чтобы избежать непотребного смешения. Ведь совершит он непотребное смешение, если и сначала (каждый окладыш будет чистить) трижды, и потом трижды. Поэтому он и чистит каждый по разу.

### 1.8.2.6

**Он чистит (— с яджусом): «О Агни, побеждающий в спорах гонках! Тебя чищу, побеждающего в спорах гонках, отбежавшего спорую гонку!»**

Поистине, вначале он говорит: «Собравшегося бежать». Ведь тогда он и в самом деле только собирается бежать. А вот здесь (говорит): «Отбежавшего». Ведь сейчас он и в самом деле уже отбежал (гонку). Поэтому он и говорит: «Отбежавшего».

#### 1.8.2.7

##### **Потом (адхварью) жертвует завершающие жертвы.**

Поистине, все те божества, которых он зовет с помощью этой яджны и для которых эта яджна совершается, уже почтены тут жертвами. Потому что теперь, после того как все они уже почтены жертвами, он и дальше жертвует вослед (*api-yaj*), из-за этого имя (завершающим жертвам) *apiuājāḥ*.

#### 1.8.2.8

Теперь почему он жертвует завершающие жертвы. Поистине, завершающие жертвы — это размеры, а размеры — скот. Это подобно тому, как здешний скот, будучи запряженным, возит (поклажу) для людей, размеры, будучи запряженными, возят для богов яджну. Вот когда размеры давали богам насытиться, дальше боги давали насытиться размерам. Выходит, то, что размеры, будучи запряженными, отвезли (сейчас) яджну богам и дали насытиться им, случилось уже до этого.

#### 1.8.2.9

Дальше почему он жертвует завершающие жертвы. Поистине, завершающие жертвы — это размеры. Именно размерам он и дает теперь насытиться. По этой причине и жертвует он завершающие жертвы. По этой причине, если бы правил он тягловым животным, он после того, как распряг его, приказал бы: «Напоите и вдоволь накормите его!» И в этом отдача должного тягловому животному.

#### 1.8.2.10

##### **Поистине, первому он жертвует Бархису.**

Поистине, первым из размеров запрягается гаятри, хотя это и наименьший размер. Но именно по силе он такой, что, обернувшись орлом, похитил с небѧ сому. Выходит, не в обычном порядке считают, когда гаятри запрягается из размеров первым, хотя это и наименьший размер. А вот здесь, во время завершающих жертв, боги, (распрягая их), сладили размеры в обычном порядке — (с мыслью): «Чтобы не было путаницы!»

#### 1.8.2.11

##### **Поистине, первому он жертвует Бархису.**

Поистине, бархис — это здешний мир. Бархис — травы. Именно в здешнем мире он тем самым сажает травы. Эти здешние травы нахо-

дят себе опору в здешнем мире, а все то, что из здешнего ходячее (*ja-gat*), — в здешнем (размере). Поэтому и «джагати» он. Вот и делали они джагати(-размер) первым, (жертвуя первым Бархису).

#### 1.8.2.12

**А второму жертвует Нарашансе** («Снискавшему хвалу людей»).

Поистине, Нарашанса — это промежуточный мир. Люди (*narah*) — народ. Этот здешний народ бродит по промежуточному миру, громко переговариваясь. Поистине, какое (действие означает слово) «говорит», такое, конечно, подразумевают и (при слове) «хвалит» (*cam*s). Поэтому Нарашанса — промежуточный мир. Но ведь и триштубх промежуточный мир. Вот и делали они триштубх(-размер) вторым, (жертвуя второму Нарашансе).

#### 1.8.2.13

**А вот Агни — последний, (кому жертвуют завершающие жертвы).**

Поистине, Агни — это гаятри. Вот и делали они гаятри(-размер) последним, (жертвуя последнему Агни). По налаженному так (богами) обычному порядку и встали твердо размеры. Поэтому и нет сейчас путаницы.

#### 1.8.2.14

**Адхварью говорит (хотару): «Жертвуй богам (посвятительные молитвы)!» Хотар в каждой из них (произносит слово) «божественный».**

Поистине, именно размеры сущие боги богов. Они же и в самом деле их скот, а скот — это дом, а дом — опора. Поистине, завершающие жертвы — это размеры. Поэтому адхварью и говорит: «Жертвуй богам (посвятительную молитву!)» — а хотар всякий раз (начинает свою молитву со слова) «божественный».

#### 1.8.2.15

**(И в каждой из них произносит) — «вместилище добра ради добытчика добра».**

Только ради божества произносится «вашат» и божеству совершается приношение. Здесь же, во время завершающих жертв, нет на самом деле (имени) божества. (Когда произносится): «Божественный Бархис», — тут нет ни (имени) Агни, ни Индры, ни Сомы. (И когда произносится): «Божественный Нарашанса», — нет ничего из этого. Ведь то, что (в третьей посвятительной молитве названо) здесь *Агни*, — это по сути (размер) гаятри.

#### 1.8.2.16

Вот почему и жертвует он (посвятительную молитву, произнося слова) «вместилище добра ради добытчика добра». Поистине, (среди

богов) добытчик добра — это Агни, а вместилище добра — Индра. Именно Индра-Агни и есть на самом деле божество размеров, (а значит, и завершающих жертв). И теперь, (когда) так (произносится хотаром), «вашат» подлинно произносится ради божества и ради божества совершается приношение.

#### 1.8.2.17

**Потом, пожертвовав последнюю завершающую жертву, (адхварью) переливает (масло из упабхрит-ложки в джуху) и совершает (им) возлияние (в жертвенный очаг непрерывной линией с запада на восток).**

Поистине, для предваряющих эти жертвы завершающие. Это точно так же, как там, (переливая масло) во время предваряющих жертв, он заставляет врага-ненавистника приносить подать жертвователю, поедателю, он и теперь заставляет приносить подать.

#### 1.8.3.1

**Поистине, он раздвигает (положенные на алтарь) жертвенные ложки: джуху — в восточном направлении правой рукой (— с яджусом): «После победы Агни и Сомы да одержу я победу! Себя вперед продвигаю посылом гонки!»; а упабхрит — в противном направлении левой рукой (— с яджусом): «Пусть Агни и Сомы гонят назад того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим. Его назад задвигаю посылом гонки!»**

Так (говорится), если сам жертвователь (раздвигает).

#### 1.8.3.2

**А если адхварью — так:**

***«После победы Агни и Сомы пусть одержит победу этот жертвователь! Его вперед продвигаю посылом гонки!»; «Пусть Агни и Сомы гонят назад того, кого ненавидит этот жертвователь и кто его ненавидит. Его назад задвигаю посылом гонки!»***

Так (говорится) в день полнолуния. Ведь полнолунная жертвенная еда и в самом деле принадлежит Агни и Соме.

#### 1.8.3.3

**А вот в день новолуния (— с яджусом):**

***«После победы Индры и Агни да одержу я победу! Себя вперед продвигаю посылом гонки!»; «Пусть Индра и Агни гонят назад того, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим. Его назад задвигаю посылом гонки!»***

Так (говорится), если сам жертвователь (раздвигает).

#### I.8.3.4

А если адхварью — так:

**«После победы Индры и Агни пусть одержит победу этот жертвователь! Его вперед продвигаю посылom гонки!»; «Пусть Индра и Агни гонят назад того, кого ненавидит этот жертвователь и кто его ненавидит. Его назад задвигаю посылom гонки!»**

Так (говорится) в день новолуния. Ведь новолунная жертвенная еда и в самом деле принадлежит Индра-Агни. Он раздвигает, (говоря) так, чтобы было соответствие с божествами, (которым принадлежит новолунная и полнолунная жертвенная еда).

Вот почему он раздвигает так жертвенные ложки:

#### I.8.3.5

За джуху(-ложкой) — именно жертвователь. Тот, кто не жалуется его, — за упабхрит. Как раз вперед (на восток) он и выдвигает теперь жертвователя, а того, кто его не жалуется, задвигает назад (на запад). За джуху(-ложкой) именно поедатель, поедаемый за упабхрит. Как раз вперед он и выдвигает поедателя, а поедаемого задвигает назад.

#### I.8.3.6

Истинно выходит, что разделяется эта (двоица) именно в ходе единого обрядового действия. Оттого и рождается из единого мужа(-пуруши) и поедатель и поедаемый. Ведь вот как и впрямь противно богам не устают играть (словами его) семейники: «Мы совокупляемся в третьем-четвертом колене!» Это вот из-за этого (они играют так словами).

#### I.8.3.7

**Потом джуху(-ложкой) он маслит окладыши.**

Окладыши тем самым он радуется именно той (ложкой), с помощью которой совершил богам возлияния и исполнил яджну. Поэтому и маслит окладыши джуху(-ложкой).

#### I.8.3.8

**Он маслит (— с яджусом): «Тебя — для Васу!», «Тебя — для Рудр!», «Тебя — для Адитьев!»**

Поистине, Васу, Рудры и Адитьи — это боги трех видов. «Ради них тебя (маслю)!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.8.3.9

**Потом, держась за окладыш, обращается (к агнидхре) с призывом.**

Ведь и в самом деле ради окладышей он обращается теперь (к агнидхре) с призывом. Поистине, призыв — это яджна. Именно яджной он теперь прямо радуется окладыши. Поэтому, держась за окладыш, он и обращается (к агнидхре) с призывом.



### 1.8.3.10

**Призвав (этим призывом агнидхру и получив от него в ответ: «Да услышано будет!») — он говорит (хотару):**

**— «Подвижнуты божественные хотары**

Поистине, божественные хотары — это и есть вот эти (три) окладыша. Ведь они же и в самом деле Агни. Когда он говорит: «Подвижнуты (*iṣita*) божественные хотары», — он тем самым говорит: «Прониклись желанием (*iṣṭa*) божественные хотары».

**— на благословение!**

Поистине, боги сами склонны к этому — и чтобы говорить доброе, и чтобы делать доброе. Поэтому он и говорит: «На благословение!»

**— Далее человеческий подвижнут — на речение благих речей.**

Тут он понуждает здешнего, человеческого, хотара к речению прекрасно реченного.

### 1.8.3.11

**Потом берет (пучок-)прастару.**

Поистине, прастара — это жертвователь. Вот куда ушла его яджна, именно туда он и желает теперь жертвователю самоходного хода. Поистине, ушла его яджна в мир богов — именно в мир богов он и направляет теперь жертвователя.

### 1.8.3.12

**Если тот желает дождя, пусть берет его вот с этим (яджусом):**

**— «О Небо и Земля, признайте друг в друге своего!**

Поистине, когда Небо и Земля признают друг в друге своего, тогда идет дождь. Поэтому он и говорит: «О Небо и Земля, признайте друг в друге своего!»

**— Да помогут тебе дождем Митра и Варуна!»**

«Да поможет дождем тебе тот, кто повелевает дождем!» — именно это он и хочет теперь сказать. Поистине, это тот повелевает здесь дождем, кто дует здесь. Дует он здесь, будучи как бы одним, но, войдя внутрь человека, начинает двигаться туда и обратно. Это наши выдох и вдох. Поистине, Митра и Варуна — это выдох и вдох. «Именно тот да поможет тебе дождем, кто повелевает дождем!» — именно это он и хочет теперь сказать. Пусть берет его с этим именно (яджусом). Ведь дождь и в самом деле, когда бы ни шел, как бы умащает его. (Умашая маслом прастару-жертвователя), он и делает (его) теперь приношением (с мыслью): «Став приношением, иди ему на небо!»

### 1.8.3.13

**Поистине, верхушку (прастары) он маслит в джуху(-ложке), среднюю часть — в упабхрит, корневую — в дхруве.**

Ведь джуху(-ложка) и в самом деле как бы верхушка, упабхрит — середина, дхрува — корень.

I.8.3.14

**Он маслит (прастару — каждый раз с яджусом): «Пусть (боги) едят, облизывая, умащенную (маслом) птицу!»**

Ему, ставшему теперь именно птицей, он дает взлететь из здешнего мира людей в мир богов.

**Почти низом переносит ее (к жертвенному огню).**

Двойко то, почему ему следует переносить низом. Поистине, прастара — это жертвователю. Именно из-под него он тем самым не выбивает здешней опоры и к тому же именно сюда (с помощью яджуса) прилучает дождь.

I.8.3.15

**Он переносит (— с яджусом):**

**— «Иди к пеструшкам Марутов!»**

Когда говорит: «Иди к пеструшкам Марутов!» — он тем самым говорит: «Иди в мир богов!»

**— Став коровой-пеструшкой, иди на небо! Пошли нам оттуда дождь!»**

Поистине, корова-пеструшка — это здешняя (земля). Она потому корова-пеструшка, что здешняя (разнообразного вида) еда — и с корнями и без корней — находит опору в здешней (земле). «Став здешней (землей), иди на небо» — именно это он и хочет теперь сказать. (Почему говорится): «Пошли нам оттуда дождь»? Ведь питательная сила, сок, благосостояние и в самом деле рождаются благодаря дождю. Поэтому он и говорит: «Пошли нам оттуда дождь!»

I.8.3.16

**Потом (из прастары) удаляет один стебель.**

Поистине, прастара — это жертвователю. Если бросит прастару в огонь целиком, жертвователю ведь сразу отправится в другой мир, а так жертвователю живет долго — сколько отведено ему здесь человеческой жизни. Именно ради этого и удаляет теперь.

I.8.3.17

**Подержав мгновенье, он бросает эту (оставшуюся часть прастары в огонь).**

Вот куда ушел один из двух атманов этого (жертвователя), именно туда и этой (части прастары) он дает у него уйти. Ну а если б не бросил, он отлучил бы жертвователя от (небесного) мира. А так он не отлучает жертвователя от (небесного) мира.

I.8.3.18

**Бросает ее обращенной (верхушкой) к востоку.**

Ведь восток и в самом деле страна богов.

**Или — обращенной (верхушкой) к северу.**

Ведь север и в самом деле страна людей.

**Пусть ворошат ее (в очаге) прямо пальцами — без помощи дervяшек.**

Поистине, деревянными кольями протыкают другое — (отличное от живого тела) вздутое (тело покойника). (Из опасения): «Как бы нам не поступить так, как с другим — со вздутым!» — пусть поэтому и ворошат прямо пальцами.

**Когда хотар приступает к речению благих речей, —**

### I.8.3.19

**тогда агнидхра говорит (адхварью): «Бросай (стебель) в огонь!»**

«Вот куда ушел один из двух атманов этого (жертвователя), именно туда и этому дай у него уйти», — именно это он и хочет теперь сказать.

**Молча бросив в огонь, (адхварью) касается себя (— с яджусом): «Ты, о Агни, — хранитель глаза! Храни мой глаз!»**

А с помощью этого (яджуса) он не вергает следом в огонь себя.

### I.8.3.20

**Потом (агнидхра) обращается (к адхварью): «Говори в лад!»**

«Вели, чтоб говорить ему в лад с богами!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Он ушел (к богам), о агнидхра? — (спрашивает в ответ адхварью).**

«Он подлинно ушел?» — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Ушел! — отвечает тот.**

**— Вели, чтоб было услышано!**

«Вели, чтоб он подлинно был услышан богами, вели заметить его!» — именно это он и хочет теперь сказать.

**— Да услышано будет!**

«Поистине, они знают о нем! Поистине, заметили его!» — именно это он и хочет теперь сказать. (Говоря) так, адхварью и агнидхра приобщают жертвователя к миру богов.

### I.8.3.21

**Потом (адхварью) говорит:**

**— «Самоходного хода (svagā) божественным хотарам!**

Поистине, окладыши и есть эти божественные хотары. Ведь они и в самом деле (три) Агни. Именно им он желает теперь самоходного хода. Поэтому и говорит: «Самоходного хода божественным хотарам!»

**— Удаchi (svasti) человеческого!»**

Тут он для здешнего, человеческого хотара просит прямого пути.

### I.8.3.22

Потом бросает в огонь окладыши. Сначала он бросает средний (— с яджусом): *«О божественный Агни, тот окладыш, которым ты обложил себя, когда упрятали тебя Пани, его я подношу тебе на радость. Да не оставит он тебя!»* Следом он бросает вместе два других (— с яджусом): *«Причаститесь излюбленному месту Агни!»*

### I.8.3.23

Потом берет разом джуху(-ложку) и упабхрит.

Он же сотворяет там из (пучка-прастары) приношение, когда маслит (его в ложках — с мыслью): «Став приношением, идти ему в мир богов!» Поэтому он и берет разом обе жертвенные ложки, джуху и упабхрит.

### I.8.3.24

Поистине, он берет (их) разом ради Всех-Богов. Ведь когда жертвенная еда берется без указания на божество, все божества считают себя имеющими в ней долю. Что же до масла, то, беря эту жертвенную еду, он и в самом деле не отказывает ее ни одному божеству (поименно). Поэтому он берет разом (эти жертвенные ложки с оставшимся маслом) ради Всех-Богов, и в этом при хавир-яджне (состоит) приношение, посвященное Всем-Богам.

### I.8.3.25

Он берет разом, (жертвуя оставшееся в них масло — с яджусом):

— *«Вы — чья доля сливки (остатков жертвенного масла), сильные живительным соком!*

Ведь сливки (остатков) — это и в самом деле то, что осталось.

— *О боги, чье место на прастаре, и те, что размещаемы (в виде окладышей) вокруг (жертвенного огня),*

Ведь прастара и окладыши и в самом деле уже брошены в огонь.

— *все вы, приветствуя эту речь,*

Вот теперь, (произнес слова «боги» и «все»), он и сотворяет приношение, посвященное Всем-Богам.

— *садитесь на этот бархис и опьяняйтесь (сливками всех возлияний)! Сваха! Ват!»*

Тут оно (всебожеское приношение) и становится теперь у этого (жертвователя) таким же, как и пожертвованное с восклицанием «вашат».

### I.8.3.26

У кого жертвенное зерно берут из повозки, у того и (пару лошадей-ложек) выпрягают, (укладывая их) на ярмо этой (повозки с мыслью):

«Во что впряжем, из того и выпряжем!» Ведь и в самом деле, во что впрягают, из того и выпрягают. А у кого (жертвенное зерно) в кувшине, (у того укладывают) на деревянный меч (с мыслью): «Во что впряжем, из того и выпряжем!» Ведь и в самом деле, во что впрягают, из того и выпрягают.

### I.8.3.27

Поистине, две эти ложки у яджны, что упряжная пара. Вот когда он приступает (к яджне), он запрягает их. Если он, укладывая, отделил бы (от этой упряжки) одно «тягловое животное», вышло бы так, будто оно пало. Во время (совершения) приношений Устроителю жертв, они добираются теперь до места, где распрягают. Тут он осаживает их и распрягает. Во время завершающих жертв он теперь снова запрягает их дальше (в путь). Исполнив завершающие жертвы, он тем самым добирается до места, где распрягают. Тут он осаживает их и распрягает. Когда теперь берет разом (обе ложки), он снова запрягает их дальше. Это ради того пути он запрягает, пройдя которым он распрягает себя. Поистине, вслед за (совершением) яджны (рождается) потомство, (впрягающееся дальше в яджну). Из-за этого и запрягает себя вот этот (муж-)пуруша — и то себя распрягает, то запрягает. Это ради того пути он запрягает себя, пройдя которым он распрягает себя окончательно.

**Он усаживает (их на ярмо повозки — с яджусом): «Вы — полные масла, охраните двух подъяремных! Вы — милостивые, доставьте мне милость!»**

«Вы — ведущие к цели, доставьте меня к цели!» — именно это он и хочет теперь сказать.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

### I.9.1.1

Когда этот (адхварью) говорит: «Подвигнуты божественные хотары на благословение! Дальше человеческий подвигнут — на речение благих речей!» — благими именно речами он называет то, что хотар произносит после этого (его призыва). Теперь именно ради жертвователя тот и просит просьбу. Подлинно выходит, что просьбу он просит после (совершения) яджны. Двояко то, почему просьбу он просит после (совершения) яджны.

### I.9.1.2

Поистине, тот, кто заказывает жертвоприношение, порождает яджну. Ведь по его же и в самом деле слову жрецы совершают и порождают

ее, а потом (его хотар) и просит (для него) просьбу. Яджна, уважив (заказчика с мыслью): «Раз он породил меня», — исполняет ту просьбу, о которой просит для него (хотар). Поэтому и просит он просьбу после (совершения) яджны.

#### I.9.1.3

Поистине, тот, кто заказывает жертвоприношение, радует богов. Порадовав богов этой яджной — то ричами, то яджусами, то приношениями, — он становится среди них дольщиком. А как стал среди них дольщиком, то потом (его хотар) и просьбу (для него) просит. Боги, уважив (заказчика с мыслью): «Раз он порадовал нас» — исполняют ту просьбу, о которой просит для него (хотар). Поэтому и просит он просьбу после (совершения) яджны.

#### I.9.1.4

**И вот он приступает:**

— *«Удачно это прошло, о Небо и Земля!*

Ведь и в самом деле удачно прошло, раз достиг завершения яджны.

— *Мы преуспели в речении благих речей и речении почитаний!*

Поистине, речение благих речей и почтительных приветствий — вместе это и есть яджна. «Нам сопутствовал в яджне успех, мы овладели яджной!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Ты, о Агни, речешь благие речи, заставляя Небо и Землю прислушаться!*

«Ты — рекущий благие речи, в то время как эти двое, Небо и Земля, прислушиваются (к тебе)!» — именно это он и хочет теперь сказать (огню-)Агни.

— *Пусть Небо и Земля будут милостивыми к тебе, о жертвователь, на этой яджне,*

«Пусть Небо и Земля будут обильными для тебя едой, о жертвователь, на этой яджне!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.5

— *благосклонными к коровам, щедрыми на жизнь,*

«Благосклонными к коровам, дарующими (им) жизнь пусть будут они!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *такими, где нет страха, кого не отыщешь,*

«Никого не страшись! Никому же не отыскать этого твоего богатства!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.6

— *с широкими пастбищами, создающими безопасность,*

«С широкими пастбищами, создающими безопасность пусть будут они!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *вызывающими дождь на небе, проливающими воды,*  
«Дождливими пусть будут они!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.7

— *приносящими счастье, благодатными,*  
«Приносящими счастье, благодатными пусть будут они!» — именно это он и хочет теперь сказать.  
— *обильными питательной силой и питьем обильными,*  
«Обильными соком, достаточными для пропитания пусть будут они!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.8

— *легко доступными и легко проходимыми!*  
«Легко доступным пусть для тебя будет тамошнее (небо), в которое ты вступаешь снизу, и легко проходимой пусть для тебя будет здешняя (земля), поверх которой ты ходишь!» — именно это он и хочет теперь сказать.  
— *С их ведома*  
«С их согласия», — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.9

— *Агни наслаждался этим приношением. Он вырос, большим величие свое сделал.*  
Это он говорит о доле масла для Агни.  
— *Сома наслаждался этим приношением. Он вырос, большим величие свое сделал.*  
Это он говорит о доле масла для Сомы.  
— *Агни наслаждался этим приношением. Он вырос, большим величие свое сделал».*  
Это он говорит о той лепешки для Агни, которая неизменно бывает в обоих случаях (— как в день новой, так и полной луны).

#### I.9.1.10

Дальше (произносит) в соответствии с тем, какие божества (участвуют в жертвенной лепешке в каждом из двух случаев, и затем завершает):  
— *«Боги, пьющие масло, наслаждались маслом. Они выросли, большим величие свое сделали.*  
Это он говорит о предворяющих и завершающих жертвах. Ведь пьющие масло боги и есть предворяющие и завершающие жертвы.  
— *Агни по (своему) хотарству наслаждался этим приношением. Он вырос, большим величие свое сделал.*  
Это (он) Агни (имеет в виду, говоря): «По хотарству наслаждался». (Повторяя): «Такой-то наслаждался приношением», «Такой-то насла-

ждался приношением», — он перечисляет так те божества, которым принесены жертвы. Он тем самым просит тут об успехе яджны. Ведь великое он и в самом деле завоевывает только тем приношением, которым боги подлинно наслаждались. Поэтому он и говорит: «Он наслаждался». (Почему говорит): «Он вырос»? Поистине, каким приношением боги наслаждаются, его они тоже делают по себе — величиной с гору. Поэтому он и говорит: «Он вырос».

#### I.9.1.11

(Почему говорится): «Большим величие свое сделал»? Поистине, величие богов — это яджна. Ведь они и в самом деле делают ее теперь по себе — еще больше. Поэтому он и говорит: «Большим величие свое сделал».

#### I.9.1.12

— *Да преуспеет он в этой идущей к богам мольбе!*

«Пусть сопутствует ему успех в этой идущей к богам мольбе!»

— *Просит вот этот жертвователь, такой-то!» — и называет имя.*

Тут он и ставит его прямо в связь с просьбой. .

#### I.9.1.13

— *«Долголетия он просит!*

То, что там (во время ида-приношения разумелось под) будущим богослужением, здесь это прямо (названо) долголетием.

#### I.9.1.14

— *Обилия потомства он просит!*

То, что там (разумелось под) дальнейшим приготовлением жертвенной еды, здесь это прямо (названо) обилием потомства. Кто скажет так, тот обеспечит власть, а скажет: «Будущего приношения богам он просит!» — жизнь, потомство и скот.

#### I.9.1.15

— *Дальнейшего приготовления жертвенной еды он просит!*

И тут того же (обилия потомства он просит).

— *Подчиненности сородичей он просит!*

Поистине, сородичи (жертвователя) — это жизненные (его) дыхания. Ведь он и в самом деле рождается вместе со (своими) жизненными дыханиями. Тут он просит о жизненных дыханиях.

#### I.9.1.16

— *Места на небе он просит!*

Поистине, кто жертвует, жертвует (с мыслью): «Да будет и у меня оно в мире богов!» Это миру богов он делает его теперь сопричастным.



— *О чем просит с помощью этого приношения, то да получит, в том да преуспее!*

«О чем просит он с помощью этого приношения, все это пусть для него с успехом исполнится!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.17

Поистине, вот этих просьб он делает (числом) пять, да три при ида(-приношении) — это восемь. Но ведь и (размер) гаятри из восьми слогов. Гаятри — сила. Именно силу он и сообщает теперь просьбам.

#### I.9.1.18

Пусть (числом) их не делает больше этого. Он же лишнее сделает, если сделает их больше этого. А ведь то, что у яджны лишнего, достается врагу-ненавистнику этого (жертвователя). Поэтому пусть не делает их (числом) больше этого.

#### I.9.1.19

Хотя меньше — семь (просьб) — тоже (может).

— *Пусть боги окажут ему эту милость!*

«Пусть боги пожалуют ему это!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Пусть божественный Агни добудет это у богов, (а) мы, люди, — у Агни,*

«Пусть божественный Агни добудет это у богов, тогда мы добудем для этого (жертвователя) у Агни!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.20

— *желанное и обретенное!*

Поистине, теперь они как бы желали жертвоприношения и обрели его. Поэтому он и говорит: «Желанное и обретенное!»

— *И пусть вдвоем хранят его от утеснения Небо и Земля!*

«И пусть они защищают его вдвоем от мученья!» — именно это он и хочет теперь сказать.

#### I.9.1.21

Тут вот некоторые (вместо этого) произносят: «И (пусть) вдвоем (хранят) меня» — (объясняя): «(Говоря) так, хотар не отделяет себя от просьбы». Пусть, однако, не говорит тут так. Ведь просьба во время яджны принадлежит жертвователю, да и что в ней действительно принадлежит жрецам?! Поистине, какую бы просьбу жрецы ни испрашивали во время яджны, принадлежит она одному жертвователю. Тот же, кто произносит: «И (пусть) вдвоем (хранят) меня» — просьбе этой не дает ни в ком опоры. И поэтому пусть говорит именно так: «И (пусть) вдвоем (хранят) его».

I.9.1.22

— *Здесь путь у блага!*

То, что в яджне прямо ведущего к цели, именно это он вкладывает теперь в этого (жертвователя). Поэтому он и говорит: «Здесь путь у блага!»

I.9.1.23

— *И этот поклон — богам!»*

Тут, дойдя теперь до завершения яджны, он отдает дань уважения богам. Поэтому он и говорит: «И поклон здесь (за это) богам!»

I.9.1.24

**Потом он произносит (мантру) «На счастье и благо»** (*ṣaṁyoh*).

Поистине, завершение яджны верно изведal Шамью (*ṣaṁyu*) Бархаспатья. Приобщился он к миру богов. Осталось тогда это как бы скрытым от людей.

I.9.1.25

Поистине, пошел такой слух среди риши: «Поистине, завершение яджны верно изведal Шамью Бархаспатья, вот он и приобщился к миру богов!» Как стали произносить они шамьеву (*ṣaṁyoh*) (мантру «На счастье и благо»), стали достигать такого же завершения яджны, какое изведal Шамью Бархаспатья. Когда хотар говорит шамьеву (мантру «На счастье и благо»), он достигает такого же завершения яджны, какое изведal Шамью Бархаспатья. Поэтому он и произносит (мантру) «На счастье и благо».

I.9.1.26

**Он приступает (к ее речению):**

— *«Мы спрашиваем такого же счастья и блага.*

«Мы спрашиваем такого же завершения яджны, какое изведal Шамью Бархаспатья!» — именно это он и хочет теперь сказать.

I.9.1.27

— *Счастливого пути — для яджны, счастливого пути — для хозяина яджны!*

Ведь тот, кто желает завершения яджны, такой и в самом деле желает счастливого яджне пути, счастливого пути хозяину яджны.

— *Да будет нам божеское благословение, благословение от людей!*

«Да будет нам благословение среди богов, среди людей — благословение!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Пусть вверх идет снадобье!*

«Устремившись вверх, пусть эта яджна завоюет для нас мир богов!» — именно это он и хочет теперь сказать.

### I.9.1.28

— *Да будет счастье нам, твари двуногой, счастье — четвероногой!»*

Поистине, всего здешнего настолько же много, насколько много именно двуногого и четвероногого. Именно такому (здешнему), дойдя теперь до завершения яджны, он желает счастья. Поэтому он и говорит: «Да будет счастье нам, твари двуногой, счастье — четвероногой!»

### I.9.1.29

**Потом вот этим (пальцем) он притрагивается (к земле) так.**

Поистине, будто нечеловеком он становится в то время, когда выбирается на жреческое дело. Поистине, здешняя земля — опора. Это в здешней земле он теперь и находит опору, и тогда он вновь подлинно становится человеком. Поэтому вот этим пальцем он и притрагивается (к земле).

### I.9.2.1

**Поистине, собираясь исполнить патнисамьяджа-(приношение), они отправляются обратно (к гархапатья-огню). Адхварью берет джуху(-ложку) и срува(-ковшик), хотар — (метелку-)веду, агни-дхра — горшок для распускания масла.**

### I.9.2.2

Тут ведь у некоторых адхварью обходит ахавания(-огонь) восточной стороной. Пусть, однако, не делает так этого. Он же окажется вне яджны, если пойдет этим (путем).

### I.9.2.3

И еще ведь позади жены (жертвователя) у некоторых идет адхварью. Так тоже пусть не делает. Поистине, адхварью — это передний край яджны, жена — задний. Выходит так, будто голову он к заднему месту приставляет. Он же точно окажется вне яджны, если пойдет этим (путем).

### I.9.2.4

И еще ведь между женой (жертвователя и гархапатьей) идет у некоторых адхварью. Так тоже пусть не делает. Он же отлучит жену (жертвователя) от яджны, если пойдет этим (путем). Вот поэтому он и идет восточнее именно гархапаты — между (ним) и ахаванией. Ведь так он не оказывается вне яджны. И как там, продвигаясь (к ахаванию), он следует (предписанному для адхварью) пути перемещения, (проходящему) между (этими огнями), точно таким же становится у него и этот вот путь перемещения (по жертвенному месту).

#### 1.9.2.5

**Потом они совершают совместное приношение (богам и) женам (богов).**

Поистине, потомство рождается от яджны. Рождаясь от яджны, оно рождается от пары. Рождаясь от пары, оно рождается по завершении яджны. Вот по завершении яджны он и дает ему теперь народиться от порождающей пары, (и) от этой порождающей пары по завершении яджны рождается здешнее потомство. Поэтому и совершают совместное приношение (богам и) женам (богов).

#### 1.9.2.6

**Жертвует он четырем божествам.**

Четыре — это подлинно пара, а пара (по-другому) — *dvandva* («два и два»). Ведь и в самом деле выходит в каждой двойке по двойке. Пара, порождающая потомство, и сотворяется теперь. Поэтому и жертвует четырем божествам.

#### 1.9.2.7

**Поистине, приношением им служит масло.**

Поистине, масло — это семя. Именно семя он зароняет теперь. Поэтому и служит им приношением масло.

#### 1.9.2.8

**Занимаются этим, (произнося мантры) шепотом.**

Поистине, соитием как бы скрытно занимаются, а шепотом — это как бы скрытно. Поэтому и занимаются (этим, произнося мантры) шепотом.

#### 1.9.2.9

**Сначала он жертвует Соме.**

Поистине, Сома — это семя. Именно семя он зароняет теперь. Поэтому и жертвует Соме.

#### 1.9.2.10

**Потом жертвует (Творцу-)Тваштару.**

Поистине, выделяет зароненное семя Тваштар. Поэтому и жертвует Тваштару.

#### 1.9.2.11

**Потом жертвует женам богов.**

Поистине, пристанище получает семя в женах, в (их) утробе. Оттуда оно нарождается. В женах, в (их) утробе, он и дает теперь зароненному семени пристанище. Оттуда оно нарождается. Поэтому и жертвует женам богов.

### 1.9.2.12

**Когда жертвует женам богов, то делает заслон с восточной стороны (ахавании).**

Поистине, до тех пор, пока не совершит он самишта-яджус (приношение), боги сидят (в нетерпении): «Еще вот это пусть пожертвует нам!» Именно от них он и делает теперь заслон. Поэтому и здешние, человеческие, жены стремятся есть так же — скрытно как бы от мужчины. «Ну, прямо как те, — говаривал Яджнавалкья, — (божественные жены), которые (едят) подобным же образом».

### 1.9.2.13

**Потом он жертвует Агни-Домохозяину.**

Поистине, Агни — это здешний мир. Именно на (жизнь в) здешнем мире он и дает народиться теперь здешнему потомству, и такое здешнее потомство нарождается на (жизнь в) здешнем мире. Поэтому он и жертвует Агни-Домохозяину.

### 1.9.2.14

**Завершается это ида(-приношением).**

Ведь нет и в самом деле ни окладышей сейчас, ни прастары. Поистине, когда там с помощью прастары он желает жертвователю самоходного хода, то и супруге его — жена ведь подлинно за-мужем — он желает самоходного хода. Он же доведет (ее) до испарины, если изготовит подобие прастары. Поэтому пусть завершает это именно ида(-приношением).

Изготавливается, однако, и подобие прастары.

### 1.9.2.15

Если он изготавливает подобие прастары, в таком случае и супруге (жертвователя) он желает самоходного хода точно так же, как там с помощью прастары желает самоходного хода жертвователю.

### 1.9.2.16

**Если он изготавливает подобие прастары, пусть вырвет из (метелки-)веды один стебель и маслит верхнюю (его) часть в джуху(-ложке), среднюю — в срува(-ковшике), нижнюю — в стхали(-горшке).**

### 1.9.2.17

**Потом агнидхра говорит (адхварью): «Бросай!» Молча бросив (в огонь), (адхварью) касается себя (— с яджусом): «Ты, о Агни, — хранитель глаза! Храни мой глаз!»**

А с помощью этого (яджуса) он не ввергает (в огонь) себя.

### 1.9.2.18

**Потом (агнидхра) обращается (к адхварью): «Говори в лад!»**

— *Он ушел (к богам), о агнидхра?* — (спрашивает в ответ адхварью).

— *Ушел!* — отвечает тот.

— *Вели, чтоб было услышано!*

— *Да услышано будет!*

— *Самоходного хода божественным хотарам, удачи — человеческим!*

(Потом адхварью говорит хотару): «Произнеси (мантру) „На счастье и благо“!»

#### I.9.2.19

**Потом берет разом джуху(-ложку) и срува(-ковшик).**

Он же сотворяет там из (стебля метелки) приношение, когда маслит (его в ложках — с мыслью): «Став приношением, идти ему в мир богов!» Поэтому он и берет разом обе жертвенные ложки, джуху и срува.

#### I.9.2.20

**Поистине, он берет (их) разом ради Агни, (жертвуя оставшееся в них после патнисамьяджа масло — с яджусом):**

— *«О Агни, чья жизнь нерушима, несравненный поедатель!»*

Ведь Агни и в самом деле бессмертен. Поэтому он и говорит: «Чья жизнь нерушима». (Почему говорится): «Несравненный поедатель»? Ведь Агни и в самом деле самый лучший поедатель. Поэтому он и говорит: «Несравненный поедатель».

— *Храни меня от молнии! Храни от петли! Храни от дурной жертвы! Храни от дурной еды!*

«Защити меня от всяких напастей!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Сделай наше пропитание лишенным яда*

Поистине, пропитание — это еда. «Сделай здешнюю нашу еду не приносящей болезни, безвредной!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *в (своей) утробе, в которой прекрасно сидится (еде)!*

«В себе самом!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *Сваха! Вам!»*

Тут оно и становится теперь у этого (жертвователя) таким же, как и пожертвованное с восклицанием «вашат».

#### I.9.2.21

**Потом супруга (жертвователя) распускает (метелку-)веду.**

Поистине, (алтарь-)веди — это женщина, (метелка-)веда — мужчина. Для соития, поистине, (метелка-)веда сотворяется. Вот почему во время яджны он прикасается этой (метелкой-ведой к алтарю-веди). Именно соитие, приносящее потомство, тем самым сотворяется.

### I.9.2.22

Теперь почему супруга распускает. Поистине, супруга — это женщина, (метелка-)веда — мужчина. Именно соитие, приносящее потомство, тем самым сотворяется. Поэтому и распускает (метелку-)веду супруга.

### I.9.2.23

**Она распускает (— с яджусом): «Ты — веда! С помощью чего стал ты, о божественный Веда, для богов ведой, с помощью того же стань ведой для меня!»**

Если хочет совершить с яджусом, пусть совершает именно с этим.

### I.9.2.24

**(Стебли) этой (распущенной метелки) он расстилает (от гархапатья) до (восточной стороны) алтаря.**

Поистине, (алтарь-)веди — это женщина, (метелка-)веда — мужчина, а мужчина покрывает женщину, зайдя сзади. Зайдя теперь сзади нее, он заставляет (алтарь-)веди быть покрытой мужчиной-ведой. Поэтому и расстилает до (восточной стороны) алтаря.

### I.9.2.25

**Потом (адхварью) совершает (в ахавания-огонь) самишта-яджус (приношение).**

(Делает это с мыслью): «Да завершиться моей яджне на востоке!» А вот если бы совершил сначала самишта-яджус (приношение) и потом (в гархапатья-огонь) патнисамьяджа, эта яджна его закончилась бы уже на западе. Поэтому, (сказав себе): «Да завершиться моей яджне на востоке!» — и совершает он самишта-яджус (приношение) сейчас.

### I.9.2.26

А вот откуда название «самишта-яджус». Поистине, те божества, которых он зовет с помощью этой яджны и для которых эта яджна исполняется, тут все они вместе почтены жертвами (*samiṣṭāḥ*). Из-за того что, когда все они вместе почтены жертвами, он еще и это возлияние (масла) совершает, отсюда и название — («приношение» с яджусом для вместе почтенных жертвами) (*samiṣṭa-yajus*).

### I.9.2.27

А вот почему он совершает самишта-яджус (приношение). Поистине, те божества, которых он зовет с помощью этой яджны и для которых эта яджна исполняется, пока не совершит он самишта-яджус (приношение), сидят рядом (в нетерпении): «Еще это пусть пожертвует нам!» Именно их он и распускает теперь подобающим образом — по тем (местам), где (проходит) странствование каждого из них. Яджну теперь он подлинно породил, раз совершил ее. Породив, он твердо

устанавливает ее там, в чем для нее опора. Поэтому и совершает самишта-яджус (приношение).

#### 1.9.2.28

**Он совершает приношение (— с яджусом):**

— *«О боги, находящие путь!»*

Ведь боги и в самом деле путь находящие.

— *Найдя путь,*

«Найдя яджну» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *отправляйтесь в путь!*

Тут с помощью этих (слов) он и распускает (их) как положено.

— *О Хозяин ума! Эту яджну богов, (восклицание) „свах“, вложи в ветер!»*

Поистине, яджна — это то, что очищает здесь (т.е. ветер). Тут, собрав вместе такую яджну (в одно восклицание «свах»), он твердо устанавливает (ее) в этой яджне(-ветре). Яджну он складывает с яджной. Поэтому и говорит: «(Восклицание) „свах“ вложи в ветер!»

#### 1.9.2.29

**Потом он приносит в жертву бархис.**

Поистине, бархис — это здешний мир, бархис — травы. Именно в здешнем мире он теперь сажает травы, и эти здешние травы находят в здешнем мире опору. Поэтому он и приносит в жертву бархис.

#### 1.9.2.30

Поистине, приношение это он совершает как избыточное. Ведь и в самом деле конец яджны — это самишта-яджус (приношение), а что после самишта-яджуса, то избыточно. Когда же он совершает самишта-яджус приношение, а потом этим (распускаемым богам) приносит в жертву (бархис), из-за этого здешние травы рождаются в избытке — немерено.

#### 1.9.2.31

**Он приносит (его) в жертву (— с яджусом):** *«Пусть бархис с жертвенной едой соединится, с маслом! Пусть Индра с Адитьями, Васу, с Марутами соединится, со Всеми-Богам! Пусть, что (пожертвовано с возгласом) «свах», отправится на божественное небо!»*

#### 1.9.2.32

**Потом, зайдя с южной стороны (алтаря), он выливает (на него) «предводительствующую» (воду).**

Поистине, когда он совершает яджну, он тем самым запрягает ее. Если он не выльет, уходящая яджна, не будучи именно распряженной, может ведь навредить жертвователю. А так яджна не наносит жертво-



вателю вреда. Поэтому, зайдя с южной стороны, он и выливает «предводительствующую» (воду).

#### I.9.2.33

**Выливает он (— с яджусом): «Кто тебя распрягает? — Он тебя распрягает». «Ради кого тебя распрягает? — Ради него тебя распрягает. Ради преуспевания!»**

Тут он высшее благополучие для жертвователя выговаривает.

**В чем он приносит (воду), из того и выливает.**

Ведь и в самом деле, чем запрягают упряжку, тем и распрягают — упряжью упряжку запрягают, упряжью и распрягают.

**Потом с помощью черепка он выбрасывает мякину под самый низ шкуры черной антилопы (— с яджусом): «Ты — доля ракшасов!»**

#### I.9.2.34

Поистине, боги и асуры, два порождения Праджapati, соперничали между собой из-за этой яджны — из-за (своего) отца, Года-Праджapati, (говоря): «Нашим он будет! Нашим он будет!»

#### I.9.2.35

Потом боги, после того как присвоили всю яджну (с мыслью): «Быть этим (асурам) правильно лишенными доли!» — лишили их доли, дав в долю то, что было у яджны наихудшего: от жертвенного животного — кровь, от хавир-яджны — мякину. Поистине, правильно лишен доли тот, кого лишают доли, когда он получает (худшую) долю. А вот кого обделяют, оставляя (совсем) без доли, тот до какого-то времени надеется и, как представится ему случай, ведь и в самом деле говорит: «Что ты назначил мне в долю?» Долей тех (асуров) он делает теперь именно то, что как долю сладили для них боги. И вот когда он бросает (мякину) под самый низ шкуры черной антилопы, он теперь проводит (ее) к ним в слепую темноту, где нет совсем огня. И точно так же кровь жертвенного животного (— с яджусом): «Ты — доля ракшасов» — он проводит в слепую темноту, где нет совсем огня. Поэтому кровь жертвенного животного не используют (для приношения). Ведь это и в самом деле доля ракшасов.

#### I.9.3.1

**Когда яджна завершена, (адхварью), зайдя с южной стороны (алтаря), выливает полный горшок (воды).**

Ведь так и в самом деле он становится обращенным к северу. Поэтому он и выливает полный горшок (на алтарь), зайдя с южной (его) стороны. Поистине, кто приносит жертву, приносит жертву (с мыслью): «Да будет и моя в мире богов!» Именно в мир богов устремляет-

ся вперед вот эта его яджна. Направляясь за ней следом, идет жертвенный дар — тот, что дает он (жрецам). Следом за жертвенным даром, ухватившись (за него, идет и сам) жертвователь.

### I.9.3.2

Вот этот путь ведет или к богам, или к предкам. По обе его стороны находятся два опаляющих огненных пламени. Кого нужно спалить, того они палят, а кого можно пропустить, того пропускают. Вода — миротворица. Это именно этот путь он теперь и умиротворяет.

### I.9.3.3

#### **Выливает полный.**

Поистине, полное — это Всё. Именно со-Всем он теперь и умиротворяет его.

#### **Выливает не прерываясь, не допуская разрывов.**

Не прерываясь ни на мгновение, неразрывно он теперь и умиротворяет его.

### I.9.3.4

Почему еще он выливает полный горшок. Поистине, что у яджны делается неправильного, то у нее раздробляют (и) повреждают. Вода — миротворица. Водой-миротворицей он и умиротворяет это, водой это исцеляет.

### I.9.3.5

Выливает полный. Поистине, полное — это Всё. Именно со-Всем он теперь и исцеляет. Выливает не прерываясь, не допуская разрывов. Не прерываясь ни на мгновение, неразрывно он теперь и исцеляет.

### I.9.3.6

**(Жертвователь) принимает эту (воду) в пригоршню (— с яджусом): «Со светом, питьем, с телами мы соединились, с ясным умом! Твайштар, щедро дарящий, пусть распределит богатства! Пусть вправит, что вывихнуто у тела!»**

Что вывихнуто, то он и исцеляет.

### I.9.3.7

#### **Потом пригубляет (ее).**

Двойко то, почему пригубляет. Поистине, вода — это бессмертие. Именно бессмертия он теперь пригубляет. И еще — это (жертвенное) деяние он размещает в себе. Поэтому и пригубляет.

### I.9.3.8

#### **Потом шагает шагами Вишну.**

Поистине, тот, кто жертвует этой яджной, радует богов то ричами, то яджусами, то приношениями. Порадовав богов, он входит в долю с ними. Войдя с ними в долю, к ним он и шагает вперед.

### I.9.3.9

Еще почему он шагает шагами Вишну. Поистине, Вишну — это яджна. Это он, (будучи яджной), вышагал для богов этот широкий шаг — тот самый широкий шаг, что есть у них. Здешний мир он освободил первым шагом, потом промежуточный — вторым, небо — последним(-высшим). И именно такой широкий шаг Вишну-Яджна вышагивает для этого (жертвователя). Поэтому он и шагает шагами Вишну.

Поистине, шагает, удаляясь именно отсюда, едва ли не большинство (жертвователей).

### I.9.3.10

**И тогда тут (говорят) так: «С помощью гаятри-размера широко шагнул Вишну по земле — лишен в ней доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим! С помощью триштубх-размера широко шагнул Вишну в промежуточном мире — лишен в нем доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим! С помощью джагати-размера широко шагнул Вишну в небе — лишен в нем доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим!»**

После того как (жертвователь) поднимется по этим мирам, (сказав) так, то (для него) то, что светит (т.е. солнце), — это и ход, это и пристанище. Лучи, что есть у этого (солнца), — это прекрасные творцы (жертв), а что до наивысшего блеска — это (сам) Праджапати, или Сияющий мир. Вот после того, как (жертвователь) поднимется по этим мирам, (сказав) так, он и направляется этим ходом в это пристанище.

Но может шагать, направляясь и оттуда сюда, если хочет здесь править. Двойко то, почему он шагает, направляясь оттуда сюда.

### I.9.3.11

Поистине, боги по мере отступления (асуров), воюя (с ними) сначала наверху, сначала наверху завоевали небо, потом — этот промежуточный мир, а потом спихнули соперников и с этой (земли), откуда уже не отступишь. Вот так же и теперь по мере отступления (соперников), воюя (с ними) сначала наверху, сначала наверху он завоевывает небо, потом этот промежуточный мир, а потом спихивает соперников и с этой (земли), откуда уже не отступишь.

Поистине, здешняя земля — это опора. Это в здешней опоре он и находит теперь опору.

### I.9.3.12

**И тогда тут говорят так: «С помощью джагати-размера широко шагнул Вишну в небе — лишен в нем доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим! С помощью триштубх-размера широко шагнул Вишну в промежуточном мире — лишен в нем доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим! С помощью гаятри-размера**

*широко шагнул Вишну по земле — лишен в ней доли тот, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим! (Лишен доли) — в здешней еде и здешней опоре!»*

Ведь и в самом деле все здешнее съестное имеет опору в здешней (земле). Поэтому он и говорит: «В здешней еде и здешней опоре!»

I.9.3.13

**Потом смотрит вперед на восток.**

Ведь восточная страна и в самом деле за богами. Поэтому он и смотрит вперед на восток.

I.9.3.14

**Вперед он смотрит (— с яджусом):**

— *«Мы пришли к сиянию!»*

Поистине, сияние — это боги. «Мы пришли к богам!» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *«Со светом соединились!»*

«С богами соединились!» — именно это он и хочет теперь сказать.

I.9.3.15

**Потом смотрит вверх на солнце.**

(Солнце для него) — это и ход, это и пристанище. Вот этим ходом он и идет в это пристанище. Поэтому и смотрит вверх на солнце.

I.9.3.16

**Он смотрит верх (— с яджусом):**

— *«Ты — сущее в себе самом, пресветлый луч,*

Поистине, солнце и есть этот пресветлый луч. Поэтому он и говорит: «Ты — сущее в себе самом, пресветлый луч».

— *«дающее свет, дай мне свет!»*

«Я говорю только так, — сказал Яджнавалкья. — Ведь брахману и в самом деле должно стремиться к тому, чтобы стать светящимся светом брахмы!» А вот Ауподитея, (подумав): «Поистине, он даст мне коров! — сказал: — Дающий коров, дай мне коров!» Какое бы желание ни пожелал он так, то желание исполняется для него.

I.9.3.17

**Потом поворачивается (слева направо — с яджусом): «Поворачиваюсь вокруг себя вослед круговороту солнца!»**

Пройдя этим ходом в это пристанище, тут вослед его круговороту он и поворачивается вокруг себя.

I.9.3.18

**Потом он становится рядом с гархапатъей.**

Двояко то, почему он становится рядом с гархапатъей. Поистине, гархапатья — это дом (*grha*), а дом — опора. Это опору он для себя

находит теперь именно в доме как опоре. А еще он становится теперь рядом (с ним) ради того срока человеческой жизни, который отведен ему здесь. Поэтому он и становится рядом с гархапатей.

I.9.3.19

**Он становится рядом (— с яджусом):**

— *«О Агни, Хозяин дома! Да стану я с тобой, Хозяином дома, исправным хозяином дома, о Агни! Да станешь ты со мной, хозяином дома, исправным хозяином дома, о Агни!»*

Здесь нет чего-либо скрытого.

— *«Да не станет повозкой, тащиной только одним, наше с тобой домохозяйство»*

«Да не станет мучительным наше с тобой домохозяйство» — именно это он и хочет теперь сказать.

— *«сотню зим!»*

«Да проживу я сто лет!» — именно это он и хочет теперь сказать. Так вот, даже говоря так, пусть не берет себе это в голову. Ведь человеку и больше ста лет случается прожить. Поэтому, даже говоря так, пусть не берет себе это в голову.

I.9.3.20

**Потом поворачивается вокруг себя (слева направо — с яджусом):** *«Поворачиваюсь вокруг себя вослед круговороту солнца!»*

Пройдя этим ходом в это пристанище, тут вослед его круговороту он и поворачивается вокруг себя.

I.9.3.21

**Потом произносит имя сына:** *«Вот этому сыну (такому-то по имени) продолжать это мужское мое дело!»*

Если сына нет, то свое имя пусть назовет.

I.9.3.22

**Потом становится рядом с ахаванием.**

Становится рядом молча (с мыслью): «Да завершится моя яджна на востоке!»

I.9.3.23

**Потом слагает с себя обет (— с яджусом):** *«Сейчас я таков, какой есть!»*

Поистине, будто нечеловеком он теперь становится, когда принимает обет. И раз уж неладно выйдет, если скажет: «Сейчас перехожу от сатьи к анрите!» — а тут он действительно вновь становится человеком, — то обет пусть слагает с себя, (говоря) именно так: «Сейчас я таков, какой есть!»

## КНИГА ДЕСЯТАЯ

### ГЛАВА ШЕСТАЯ

#### Х.6.1.1

Вот собрались как-то у Аруны Аулавеши (пятеро брахманов): Сатьяяджна Паулуши, Махашала Джабала, Будила Ашватарашви, Индрадьумна Бхаллавея и Джана Шаркаракшья. Вместе пребывали они (мыслями) в Вайшванаре. Не получалось у них сойтись в Вайшванаре вместе.

#### Х.6.1.2

И сказали они: «Ашвапати Кайкея, вот кто, поистине, знает Вайшванару в (его) единстве! Пойдем к нему». Пошли они к Ашвапати Кайкее. Каждому назначил тот отдельное гостевое помещение, отдельное вознаграждение, отдельное сома-приношение с тысячью даров каждое. Утром такими же — именно не знающими согласно (Агни Вайшванару) — они опять пришли (к Ашвапати Кайкее) с (жертвенным) топливом в руках (и сказали): «Дозволь нам (как ученикам) приблизиться к тебе!»

#### Х.6.1.3

Он сказал: «Как же так, почтенные, если вы (сами) учены в Веде и сыновья ученых в Веде?!» И сказали они: «Почтенный, ты же знаешь Вайшванару в единстве. Скажи нам о нем!» В ответ он сказал: «Я и в самом деле знаю Вайшванару в (его) единстве. Положите (жертвенное) топливо (в огонь) — вы приняты (учениками)».

#### Х.6.1.4

И сказал он Аруне Аулавеши: «О Гаутама! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Землю, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара-Опора! Ты ведь и в самом деле знаешь этого Вайшванару как Опору — поэтому ты и имеешь опору в потомстве и скоте. Поистине, кто знает этого Вайшванару как Опору, отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это ноги Вайшванары — ноги у тебя и отнялись бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе остались бы известны (только) ноги (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.5

Обратился он тогда к Сатъяджне Паулуши: «О Прачинайогья! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Воду, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара-Богатство! Ты ведь и в самом деле знаешь этого Вайшванару как Богатство — поэтому ты богат и процветаешь. Поистине, кто знает этого Вайшванару как Богатство, отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это мочевого пузырь Вайшванары — мочевого пузырь у тебя и отказал бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе остался бы известным (только) мочевого пузырь (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.6

Обратился он тогда к Махашале Джабале: «О Аупаманьява! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Пространство, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара, широкий (по своей природе)! Ты ведь и в самом деле знаешь этого Вайшванару как широкого (по природе) — поэтому ты и ширишься потомством и скотом. Поистине, кто знает этого Вайшванару как широкого (по своей природе), отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это тело Вайшванары — тело у тебя и отказало бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе осталось бы известным (только) тело (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.7

Обратился он тогда к Будиле Ашватарашви: «О Вайягхрападья! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Ветер, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара, движущийся разными путями! Ты ведь и в самом деле знаешь это-

го Вайшванару как движущегося разными путями — поэтому разными путями и следуют за тобой ряды повозок. Поистине, кто знает этого Вайшванару как движущегося разными путями, отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это дыхание Вайшванары — дыхание у тебя и отказало бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе осталось бы известным (только) дыхание (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.8

Обратился он тогда к Индрадьумне Бхаллавее: «О Вайягхрападьа! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Солнце, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара, обладающий блеском выжатого (сомы)! Ты ведь и в самом деле знаешь этого Вайшванару как обладающего блеском выжатого (сомы) — поэтому этот выжатый (сома), поедаемый и приготовляемый, не переводится в твоём доме. Поистине, кто знает этого Вайшванару как обладающего блеском выжатого (сомы), отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это зрение Вайшванары — зрение у тебя и отказало бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе осталось бы известным (только) зрение (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.9

Обратился он тогда к Джане Шаркаракшье: «О Саяваса! Что ты признаешь за Вайшванару?»

— Только Небо, о царь! — ответил он.

— Истинно! — сказал он. — Это действительно Вайшванара-Верховенство! Ты ведь и в самом деле знаешь этого Вайшванару как Верховенство — поэтому ты и верховенствуешь над равными (тебе сородичами). Поистине, кто знает этого Вайшванару как Верховенство, отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. Но ведь это голова Вайшванары — голова у тебя и отказала бы, если бы ты не пришел (ко мне). Или (относительно знания) — тебе осталась бы известной (только) голова (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне).

#### Х.6.1.10

И сказал он им: «Вот вы, зная отдельные (личины) Вайшванары, отдельные (виды) еды и вкушали. Поистине, боги, если их правильно



знаешь, умещаются ровно в мере пяди. Я скажу вам о них, но так, чтобы дать уместиться (им) именно в мере пяди».

#### Х.6.1.11

И сказал он, указывая на лоб, так: «Это, поистине, Вайшванара-Верховенство!» Указывая на глаза, сказал так: «Это, поистине, Вайшванара, обладающий блеском выжатого (сомы)!» Указывая на ноздри, сказал так: «Это, поистине, Вайшванара, движущийся разными путями!» Указывая на полость рта, сказал так: «Это, поистине, Вайшванара-Полнота!» Указывая на слюну во рту, сказал так: «Это, поистине, Вайшванара-Богатство!» Указывая на подбородок, сказал так: «Это, поистине, Вайшванара-Опора!»

Пуруша не что иное, как вот этот Агни Вайшванара. И кто знает так Агни Вайшванару — размером с Пурушу и с опорой внутри Пуруши, — тот отвращает повторную смерть и проживает полный срок жизни. И даже рассказывающему о том, что Вайшванара такой, он не причиняет вреда.

#### Х.6.2.1

Поистине, поедатель и поедаемое — это присущая здешнему (миру) двоица. Вот когда (такая) пара сходится, именно поедатель называется (по имени), не поедаемое.

#### Х.6.2.2

Поистине, огонь(-Агни) как раз и есть такой поедатель, а все то, что помещают (*abhy-ādadhati*) в него, — приданное (*āhiti*) ему. Будучи на самом деле приданным (*āhiti*), оно ради скрытности называется возлиянием (*āhuti*). Ведь боги любят скрытное.

#### Х.6.2.3

Поистине, поедатель — Солнце, а приданное (*āhiti*) ему — Луна. Ведь Луну же и в самом деле помещают (*ādadhati*) в огонь(-Агни). Это относительно божеств.

#### Х.6.2.4

Теперь относительно тела. Поистине, поедатель — прана, а приданное ей — еда. Ведь еду и в самом деле помещают в прану. Вот так (обстоит дело с) Агни.

#### Х.6.2.5

Теперь об арке. Поистине, арка — огонь(-Агни), а возлияния — его радость. Ведь возлияния и в самом деле для огня(-Агни) в радость.

#### Х.6.2.6

Поистине, арка — Солнце, а Луна — его радость. Ведь Луна и в самом деле для Солнца в радость. Это относительно божеств.

#### Х.6.2.7

Теперь относительно тела. Поистине, арка — прана, а еда — ее радость. Ведь еда и в самом деле для праны в радость. Вот так (обстоит дело с) аркой.

#### Х.6.2.8

Теперь об уктхе. Поистине, *uk* — огонь(-Агни), а *tham* — его возлияния. Ведь огонь(-Агни) и в самом деле с возлияниями вверх поднимается (*ut-thā*).

#### Х.6.2.9

Поистине, *uk* — Солнце, а *tham* — его Луна. Ведь Солнце и в самом деле с Луной восходит (*ut-thā*). Это относительно божества.

#### Х.6.2.10

Теперь относительно тела. Поистине, *uk* — прана, а *tham* — ее еда. Ведь прана и в самом деле с едой оживляется (*ut-thā*). Вот так (обстоит дело) с уктхой.

Вот это Агни-подобное, Арка-подобное, Уктха-подобное то же, что и Пуруша. Кто же, предаваясь упасане, почитает этого Пурушу как Агни-подобного, Арка-подобного, Уктха-подобного, у того, знающего так, враг лишается силы.

#### Х.6.2.11

Поистине, с (дыханием-)праной разгорается Огонь, с Огнем — Ветер, с Ветром — Солнце, с Солнцем — Луна, с Луной — Звезды, со Звездами — Молния. Таково, поистине, разгорание и в этом мире и в том. Кто знает так все это разгорание, разгорается и в этом мире и в том.

#### Х.6.3.1

Пусть предается упасане, почитая Брахму как сатью. И действительно, из намерения (совершать жертвенные обряды) составлен вот

этот пуруша. Когда этот (жертвователь) уходит из здешнего мира, то после смерти достигает мира иного — в соответствии с тем, как он исполнялся (этим благим) намерением.

### Х.6.3.2

Пусть, предаваясь упасане, почитает Атмана как состоящего из ума; чье тело — из дыхания; чей образ — из света; который сродни пространству; как на меняющего по желанию облик; наделенного быстротой ума; чья цель — в сатье, преданного сатье; содержащего все запахи, все вкусы; распространившего власть на все стороны света и овладевшего всем здешним; безгласного и безразличного.

Равный зерну риса, или ячменя, или проса, или малой толике прося — таков этот Золотой Пуруша, внутренний атман. Он как огонь без дыма, он больше неба, больше воздушного пространства, больше земли, больше всего что есть. „Этот Атман дыхания — он и есть мой атман. Уйдя отсюда, я достигну этого Атмана!“ — у кого случится быть такому (благому намерению), нет и в самом деле стремления к проведению различий (между собой и Атманом)» — так говорил Шандилья. И, по нашему, это так.

### Х.6.4.1

Поистине, голова жертвенного коня — это время рассвета, глаз — солнце, дыхание — ветер, (его) раскрытая (жаркая) пасть — Агни Вайшвана-нара, тело — год; спина жертвенного коня — небо, нутро — промежуточный мир, подбрюшье — земля, бока — страны света, ребра — промежуточные стороны света, (его) члены — времена года, сочленения — месяцы и полумесяцы, ноги — дни и ночи, кости — звезды, мясо — облака, содержимое кишок — песок, кишки — реки, печень и легкие — горы, волосы — травы и деревья, (его) передняя половина — восходящее (солнце), задняя половина — заходящее. Когда он разевает пасть, сверкает молния; когда (с шумом) встряхивается — гремит гром; когда пускает мочу — льется дождь; ржанье и есть его речь.

Поистине, день родился после коня — как (первое возлияние сомы с помощью чаши под названием) «махиман», (совершаемое) перед (приношением в жертву его сальника); место рождения его — в восточном море. Ночь родилась после него — как (второе возлияние сомы с помощью чаши под названием) махиман, (совершаемое) за (принесением в жертву сальника); место рождения ее — в западном море. Поистине, эти два (приношения сомы с помощью чаши под названием) «махиман» встали по обе стороны от (приносимого в жертву) коня.

Как «ускоряющий бег» он возил (на небо) богов; как «победитель гонок» — гандхарвов; как «скакун» — асуров; как «конь» — людей. Именно море ему родня, море — место рождения.

#### Х.6.5.1

Не было вначале здесь ничего. Окутано это было Голодом-Смертью; ведь Голод и в самом деле Смерть. (Помыслив): «Пусть стану я обладателем атмана!» — тут и сотворил он себе Ум. Предавался он славословию. От славословия его родились Воды. «Поистине, — (подумал он), — мне, славословящему (*arc-*), радость (*kaṁ*) явилась!» Потому и название «арка» у того, что (происхождением) связано со (слогами) «ар-ка». Поистине, радость является тому, кто знает, откуда название «арка» у того, что связано (происхождением) со (слогами) «ар-ка».

#### Х.6.5.2

Воды, поистине, арка. То, что было у Вод сливками, сбивалось, твердея. Это стало Землей. На ней он изнурял себя. Когда он, изнуряя себя, распалился, жар как его суть обернулся (Огнем-)Агни.

#### Х.6.5.3

Он разделил себя натрое: на Солнце как треть, на Ветер как треть. Вот такой, он — Дыхание, разделенное натрое. Его голова — восточная сторона, (примыкающие к ней) та и эта (промежуточные стороны света) — два плеча. А вот хвост его — западная сторона, (примыкающие к ней) та и эта (промежуточные стороны света) — два бедра, (его) бока — южная и северная стороны, спина — небо, нутро — промежуточный мир, грудь — эта (земля). Вот такой, он и нашел себе опору в Водах. Кто знает так, находит себе опору, куда бы ни шел.

#### Х.6.5.4

Он пожелал: «Пусть второе тело(-атман) родится у меня!» Умом он, Смерть-Голод, совокупился с Речью. То, что было семенем, стало годом. Не было же до этого года. Он вынашивал его столько времени, сколько длится год. По прошествии этого времени он извергнул его. Он раскрыл пасть, чтобы проглотить этого рожденного. Тот издал звук «бхан». Именно это стало речью.

#### Х.6.5.5

Он увидел: «Ведь если я убью его, я добуду себе совсем мало еды!» Тогда с помощью этой (звучащей) речи, с помощью этого (второго)

тела(-атмана, воплощающего еду), он сотворил все что ни есть здесь: ричи, яджусы, саманы, размеры, жертвоприношения, народ и скот. Все, что сотворил, решил съесть. (Раз говорят): «Поедает (*ad-*) он, поистине, все!» — потому и название у неограниченного (всего) «адити». Кто знает, откуда название «адити» у неограниченного (*aditi*), становится поедателем всего, и все, (будучи неограниченным), становится для него едой.

#### Х.6.5.6

Он пожелал: «Пусть еще большей жертвой еще больше пожертвую!» Он изнурял себя и распалялся пылом. Когда он, изнуряя себя, распалился, мужская сила сиянием вышла из него. Поистине, сияние — это дыхания(-праны), мужская сила — то же. Когда возникли дыхания(-праны), плоть начала набухать. Именно плотью облекся его ум.

#### Х.6.5.7

Он пожелал: «Пусть вот эта (плоть) станет у меня жертвенно чистой, пусть я стану обладателем атмана с его помощью!» Из этого (набухающего тела) возник конь. То, что набухло (*aśvat*), стало жертвенно чистым (*medhyam*). Потому и название у жертвоприношения коня «ашвамедха». Поистине, кто знает так про этого (жертвенного коня), тот знает ашвамедху.

#### Х.6.5.8

Отпустив было этого (коня), задумался он. По прошествии года взял он его себе, животных отказал богам. Поэтому умерщвляют принадлежащего Праджapati окропленного (коня) как принадлежащего (одновременно) всем богам.

Поистине, ашвамедха — это то, что согревает (т.е. Солнце). Его тело(-атман) — год. Арка — вот этот Агни. Вот эти (три) мира — его тела(-атманы). Вдвоем они же (образуют одно, состоящее из двух), — арки и ашвамедхи. Тут и становится это божество вновь единым — и именно Смертью. Кто знает так, побеждает повторную смерть: смерть не настигает его, смерть становится его атманом, он проживает полный срок жизни и становится одним из этих божеств.

#### Х.6.5.9

Теперь о преемственности (учителей в передаче знания). То же самое (имеем) вплоть до Сандживипутра. Сандживипутра (получил его) от Мандукаяни, Мандукаяни — от Мандавыи, Мандавыя — от Каутсы,

Каутса — от Махиттхи, Махиттхи — от Вамакакшаяны, Вамакакшаяна — от Ватсьи, Ватсья — от Шандильи, Шандилья — от Кушри, Кушри — от Яджнавачаса Раджастамбаяны, Яджнавачас Стамбаяна — от Туры Кавашеи, Тура Кавашея — от Праджапати, Праджапати — от Брахмы, Брахма — самосущее. Поклонение Брахме'

# **ПРИМЕЧАНИЯ**

# **ПРИМЕЧАНИЯ**



## КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### I.1.1.1

*Собираясь принять обет (vratam upaiṣyaṇ)...* — Ограничения, которые подразумевало принятие жертвователем обета, касались прежде всего его речи (ср. I.1.1.5) и еды (ср. I.1.1.7). Начало соблюдения обета служило призывным жестом в сторону богов, давая им знать, что пришло время жертвенному угощению.

*...прикасается к воде (apa upaspr̥ṣati).* — Так же у Эггелинга. Ввиду последующего объяснения причины, по которой жертвователю следует сейчас совершать очищение, под *apa upaspr̥ṣati* допустимо, однако, понимать также и действие, связанное с очищением водою рта (см.: Минар, № 427a).

#### I.1.1.4

*Поистине, двойственно здешнее — только сатья и анрита, третьего нет (dvaṇyaṁ vā idaṁ na tr̥tīyaṁ asti satyaṁ caivāṇṛtaṁ ca).* — Ср. сходное выражение в связи с влажным и сухим в I.6.3.23: *dvaṇyaṁ vā idaṁ na tr̥tīyaṁ asty ārdraṁ caiva ṣuṣkaṁ ca*. Судя по всему, фразы подобного типа, неоднократно повторяющиеся в тексте «Шатапатха-брахманы», надо понимать не в том смысле, что двойственность здешнего сводится к какой-либо одной конкретной паре противоположностей, а так, что в каждой из них дает о себе знать изначально присущая всему здешнему миру фундаментальная двойственность, обусловленная соединением в нем сущего (*sat*) и не-сущего (*a-sat*) начала; ср. X.6.3.1 и примеч. О значении «сатьи» и «анриты» в данном обрядовом контексте см. Вступительную статью. У Эггелинга: «Twofold, verily, is this, there is no third, viz. truth and utruth».

#### I.1.1.7

*Теперь об отказе от еды (athāto 'ṣanānaṣanasyaiva).* — Букв. «Теперь о неедении еды». У Эггелинга: «Now then of eating (or) fasting».

*...в ожидании проводят они время (upavasanti) в его доме. Это День ожидания (upavasathaḥ).* — Fig. etym. День ожидания — первый из двух дней, отводившихся для совершения полнолунных и новолунных обрядов. На этот день падали все предварительные действия, необходимые для последующего жертвоприношения (в частности, обустройство жертвенных огней, принятие жертвователем обета воздержания, заготовка требуемых материалов и т.п.). В случае полнолунного обряда допускалось его совершение и в один

день — за счет переноса подготовительного этапа на день жертвоприношения

1119

О семантике вкушения см Вступительную статью

11111

в жилище ахавания или гархапатъя (*āhavanīyāgāre gārhapatyāgāre vā*) — То есть под навесом рядом с этими огнями

11112

Он проводит (*pranī-*) воду вперед — Техническое название «предводительствующая» (*pranīta* — букв «проведенное вперед») вода получает в обряде после того, как ковш с водой переставлялся к ахавания-огню, располагавшемуся на востоке от алтаря-веди, см ниже 11118–20

11113

Кто запрягает тебя? Ради кого запрягает тебя? (*kas tvā yunakti kasmai tvā yunakti*) — Вопросительное местоимение *ka* служит одновременно тайным именем Праджапати, постоянно отождествляемого с яджной, отсюда двусмысленность всей мантры, предполагающей и такое, утвердительное ее прочтение «Ка(-Праджапати) запрягает тебя! Ради Ка(-Праджапати) запрягает тебя!» С этим же связана «несказуемость» Праджапати, ее этимология дана в 1458–13. Вообще же «несказуемое» (*anirukta*) — технический термин, относящийся в брахманической прозе или к мантре, не произносимой в полный голос либо не имеющей явно означенного адресата, когда божество не называется в ней своим собственным именем. Эггелинг переводит *anirukta* как «mysterious»

11114

с помощью вод (*ap-*) обретается (*āp-*) — Fig etym

все здешнее — Здесь и далее перевожу *idam sarvam* буквально. Эггелинг в соответствии со сложившейся традицией предпочитает более возвышенное «all this (univers)»

11117

разрушает полностью (*nirdah-*) — Ср сходную объяснительную конструкцию при описании обряда разведения жертвенных огней (*agnyādhāna*) в ШБр II 1415–16, где употребление глагола *nirdah* (букв «выжигать») в связи с огнем выглядит гораздо уместней

11118

Поистине вода — это женщина, огонь — мужчина — «Разнополость» слов, в данном случае «воды» (*ap*, f) и «огня» (*agn*, m), постоянно находилась в поле зрения поздневедийского ритуалиста и при случае часто использовалась им для обоснования той или иной обрядовой нормы

11119

а дом — опора (*pratisthā*) — У Эггелинга «and a house is a safe resting-place»

*женщина ведь и в самом деле ложится рядом слева от мужчины* — И не только в повседневной жизни — ср. обычай, засвидетельствованный в «Баудхаяна-питримедхасутре», согласно которому вдова должна лечь на погребальный костер с левой стороны от тела (см. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды М., 1982, с. 200). Само же соотнесение северного направления с левой стороной обусловлено тем, что при описании обряда за точку отсчета всегда принимается исходное положение жертвователя — когда он обращен лицом к востоку (ср. ШБр I 11 11), т. е. в ту сторону, откуда ожидается прибытие богов.

*Между ней (и ахавания-огнем) пусть не ходят (samcareyuh)* — Глагол *sam-car* следует понимать здесь в терминологическом смысле. Данное предписание говорит о том, что общий для всех жрецов маршрут перемещения на месте жертвоприношения, имеющий техническое название *sam-cara*, не должен пролегать между пранита-водой и ахавания-огнем. Согласно КШС I 3 42, во время проведения ишти-приношений самчара проходит между пранита-водой и уткаррой.

*Яджну он приводит теперь к совпадению (по числу) (sampādayati) с вираджем* — У Эггелинга «So that he thereby makes the sacrifice resemble the Vīṛjā» В сходных числовых контекстах каузативная основа *sampādaya* здесь и далее понимается мной буквально — как действие, приводящее к совпадению. Это, на мой взгляд, лучше отвечает общей направленности ритуалистической мысли, стремившейся к установлению наиболее очевидных и конкретных (в данном случае — числовых) связей (*bandhu*) между словом жертвенной формулы и обрядовым действием.

*Поистине, пара — это мужская сила. Ведь когда двое обнимаются, тогда и проявляется эта мужская сила (dvandvam vai vīryam yadā vai dvau samrabhete 'tha tad vīryam bhavati)* — Перевожу с учетом сексуального контекста, задаваемого следующей фразой У Эггелинга «A pair means strength, for when two undertake anything, there is strength in it».

*Поистине яджна — это Речь (vāg vai yajñah)* — То есть произнесение мантр, о речи и Речи. См. Вступительную статью. В переводе Эггелинга «For (restrained) speech means undisturbed sacrifice».

*недоброжелатели (arāṭayah)*<sup>1</sup> — У Эггелинга «enemies». Для всего строя мысли «Шатапатхи» (и в целом брахманической прозы) показательным, что идея враждебности может выражаться, в частности, через отрицание желания совершать дарение (*a-rāti*), т. е. через скупость, ср. ШБр I 11 20.

*боялись, что асуры-ракишасы прицепятся (к ним) (te suraraksasebhya āsaṅgād bibhayañsakruḥ)* — Букв. «Они испытывали страх перед асурами-ракшасами из-за прицепки». Для предложенного понимания ср. ШБр I 6 11–12,

где после данного высказывания говорится о безуспешных попытках асуров-ракшасов прицепиться (*asañj*) к богам в то время, когда они благодаря совершенной ими яджне поднимаются на небо У Эггелинга «they were afraid of disturbance on the part of Asuras and Rakshas»

#### 1124

«По широкому промежуточному миру (*antariksa-*)» — Промежуточность «промежуточного мира» — вещь для ритуалиста значимая (у Эггелинга нейтральное «the aerial realm»), поскольку в ней отражается промежуточное (между богами и асурами) состояние человека

#### 1125

*и только потом (вместилищем становится) то что находится в доме (paśceva vā idam yas chālam)* — Разговор, если я правильно понял, идет о приоритетном положении повозки среди других возможных вместилищ жертвенного зерна (*haviṛ-dhana*, ср. 1129), о которых говорится далее в 1127–8 У Эггелинга «and afterwards this hall»

«Да сделаю я именно то (вместилищем жертвенного зерна) что сначала (для него вместилище) (*sa yad evāgre tat karavāñīti*)!» — Ср. 11216, где говорится, что, запуская соизмеримую с пятичастной жертвой пятерню в находящееся в повозке жертвенное зерно (*havis*), адхварью и вмещает (*dhā*) сюда яджну (в подтексте — сотворяя из кузова повозки хавирдхану) Эггелинг понимает иначе «What was at first (in the cart, and hence still unimpaired by entering the householder's abode), that I will operate upon»

#### 1127

*Ведь повозка же и в самом деле яджна (yajño hi vā anas)* — Основанием для данного отождествления, не требовавшего, судя по употреблению *hi* («ведь и в самом деле»), никаких дальнейших пояснений, служило то обстоятельство, что в устанавливаемой на месте жертвоприношения крытой повозке-анас находился жертвуемый богам материал — или зерно (при ишти-приношении), или сома (при сома-приношении)

*и значит при (провидцах-)риши яджусы для кожаного мешка были (tad v rsīn prati bhastrāyai vajūms āsus)* — У Эггелинга «and hence, in the case of the Rishis, the Yajus-texts applied to a leathern bag»

В нынешнее время исходными являются эти (относящиеся к повозке яджусы) (*tānu etarhi prakṛtāni*) — Рассматриваю *prākṛta* как производное от ритуалистического термина *prakṛti* («исходная, архетипическая форма обрядового действия») В таком случае в качестве архетипической формы должна рассматриваться последовательность действий, предписываемых далее в 11210, 12–13, а в качестве видоизмененной формы (*vikṛti*), актуальной в том случае, когда зерно берут из кувшина, последовательность действий, предписываемых в следующем параграфе (1128) У Эггелинга «Here, however, they are taken in their natural application»

#### 11212

*самая (для них) добычливая (sasnitamam)* — У Эггелинга, следующего в данном случае за Махидхарой, комментатором «Ваджасаней-самхиты» «the

most firmly joined» Для подобной интерпретации, плохо согласующейся с этимологическим значением *sasnitama* (производное от *sap* «добывать, захватывать»), не вижу особых оснований, тем более что в Ригведе (II 18 1, III 15 5 и др.) *sasni* один из постоянных эпитетов колесницы (в переводе Т.Я. Елизаренковой — «захватывающая (добычу)»)

*больше всего дарующая (papritamat)* — У Эггелинга (вопреки Бетлингу, Грассману и Моньер-Вильямсу) «the most richly filled»

I 1 2 13

*Это он вышагал (vicakrame) для богов этот широкий шаг (vikrāntim)* — Fig etym У Эггелинга «By striding he obtained for the gods this all-pervading power»

I 1 2 16

*Это именно яджну он тем самым вмещает (dadhāti) сюда* — То есть вмещает, делая тем самым из повозки вместилище хависа (*havirdhāna*), ср. примеч. к I 1 2 5

I 1 2 17

*Это с помощью именно сатьи* — То есть с помощью этой мантры, слова которой соответствуют божеской действительности (*sat*)

I 1 2 18

*сотворяет теперь очередность (asamadam karoti)* — Букв «сотворяет неравенство» Ср I 1 4 24

I 1 2 19

*Взяв (для каждого божества) части жертвенной еды точно так же как раньше (для Агни)* — То есть произнеся ту же мантру (см. I 1 2 17) с соответствующей заменой имени божества, ср. Хиллебрандт, с. 24

I 1 2 20

*Ради насущного (оставляю) тебя! Не скупости ради (bhūtāya tvā nārātaye)! — Эггелинг, следуя Махидхаре, комментатору «Ваджасанеи-самхиты», переводит «For existence (or, abundance, — I leave) thee, not for non-offering!» — указывая в примечании на другой возможный вариант «For a (divine or human) being thee, not for the evil spirit!», ср. I 1 2 2*

*Вот откуда он берет именно это (вместилище) он и заставляет теперь вновь наполниться (tad yata eva grhñati tad evaitat punaḥ āruḍayati)* — Перевод Эггелинга неточен «He thereby causes it to increase again»

I 1 2 22

*Дом же этот может сейчас у жертвователя упасть Он может порушить его семью* — Ср. появление сходных мотивов в ШБр II 4 1 14, где они связаны с отъездом и последующим возвращением в свой дом агнихотрина

I 1 2 23

*Вот у кого жертвенную еду готовят на ахавания(-огне)* — Ср. I 3 1 20

### 1.1.3.2

Поистине, вот эта навитра — это тот (ветер), что веет (pavate) здесь. — Fig. etym.

### 1.1.3.7

Они потому «первопьющие», что первыми вкушают царь-сому (*tā yat prathamāḥ somasya rājño bhakṣayanti tenāgrepiṇaḥ*). — Махидхара, комментатор «Ваджасаней-самхиты», рассматривает второй член сложного слова *agre-pi* в качестве производного от глагола *pī-* («очищать, очищаться»). Однако *-pī* можно связывать также и с глаголом *pā-* («пить»), что, как мне кажется, вполне согласуется с принятой обрядовой практикой сома-приношения; ср. мантру, призывающую Воды на питье сомы, и последующее ее толкование в ШБр III.9.4.16: *upahūtāḥ somasya pibateti tad upahūtā eva prathamabhakṣam rājño bhakṣayanti*.

...благоустроенного (*sudhātum*)... — У Эггелинга: «the liberal».

### 1.1.3.10

Этим (яджусом) он возмещает им (их собственную неокропленность кропителем водой). — Ср. ТС II.6.5.1, где говорится, что сама кропителем вода «окропляется» молитвой-брахмой.

### 1.1.4.3

Яджна и есть вот это трехчастное знание (*trayī vidyā*)... — Иными словами, яджна по преимуществу и есть Священное Слово Вед в трех его частных литургических разновидностях.

...эта расцветка — выделка на нем (*tasyā etac chilpam eṣa varṇaḥ*). — Ср. ШБр III.2.1.5, где в схожем контексте *çilpa* трактуется как «изображение» (*pratirūpa*).

Вот зачем шкура черной антилопы — для целостности яджны (*tad yad kṛṣṇā-jinaṁ bhavati yajnasyaiva sarvatvāya*). Поэтому для целостности яджны (жертвующего сомой) посвящают, (когда тот сидит) на шкуре черной антилопы. — За рассуждениями о «целости яджны» в связи с расцветкой шкуры черной антилопы лежит, судя по всему, ощущение некоторой «неполноценности» с ритуалистической точки зрения полнолуного обряда (ср. КауБр X.6), поскольку он не предполагал исполнения самана, одного из компонентов «тройственного знания». Подстиление шкуры, чьи разноцветные пятна сопоставляются ритуалистом с тремя Ведами, явно переживается здесь как действие, восполняющее эту его изначальную «ущербность». Отсюда же, из этой «неполноценности», проистекает, видимо, постоянное стремление «Шатапата-брахманы», ради повышения статуса полнолуного обряда, тем или иным способом поставить его (как и в этом случае) в связь с самым, несомненно, торжественным и, разумеется, «полноценным» обрядом приношения сомы (ср. АйтАр II.3.3.5: *sa eṣa yajñānām sampannatamo yat somaḥ*). Перевод Эггелинга, нарушающий всю синтаксическую конструкцию: «Now this same three-fold science is the sacrifice; that manifold form, that (varying) colour of this (science) is what is (represented by) this black antelope skin. For the completeness of the sacrifice (he takes the skin)...», — представляется сомнительным.

#### I.1.4.5

Ведь свой встречно и в самом деле признает своего. (Из опасения): «Как бы они не повредили друг друга!» — он и наказывает теперь (Адиту) и шкуре черной антилопы признать (друг в друге) своего (*prati hi svaḥ sañjānīte tat sañjīnāt evaitat kṛṣṇājīnāya sa vadati ned anyonyam hinasāta iti*). — Эггелинг переводит: «because one who related (to another) acknowledges (him). Thereby he establishes a mutual understanding between her and the black antelope skin, (thinking) ‘they will not hurt each other’».

#### I.1.4.7

Точно так же, как там (во время приношения сомы) царь-сому выжимают... — Обычное для «Шатапатха-брахманы» сопоставление полнолуного обряда с жертвоприношением сомы; о мотивах подобного сопоставления см. примеч. к I.1.4.3.

#### I.1.4.8

Обуздывание речи не распространялось, разумеется, на произнесение адхварью яджусов. Снятие запрета именно в этот момент было, судя по всему, обусловлено тем, что далее (I.1.4.11) адхварью предстояло произнести наказ (*praśa*), не зафиксированный в самхите и обращенный к одному из земных участников обряда.

#### I.1.4.11

Но ведь Речь — это яджна. — См. примеч. к I.1.2.2.

#### I.1.4.12

...и для того, кто происхождением принадлежит царскому роду (*rājan-yabandhoḥ sa*)... — Ср. узус сходного сложного слова *brahma-bandhu* в ЧхУп VI.1.1: «Поистине, дорогой, нет никого в нашем роду, кто не изучал бы [веды] и был брахманом лишь по происхождению (*brahmabandhur iva bhavati*)» (перевод А.Я. Сыркина). У Эггелинга: «in the case of... a member of military caste».

#### I.1.4.21

...он отвеивает мякину и выбрасывает (— с яджусом): «Согнан ракшас!» — В конце жертвоприношения собранная с помощью черепка мякина как доля ракшасов бросается под шкуру черной антилопы (см. I.9.2.33).

#### I.1.4.22

И когда они оказываются там, куда он отсеивает их сверху (*sa yadaita etat prāṇnuvanti yatrainān adhyapavinakti*)... — У Эггелинга: «Now when they are undergoing this process, and whilst he is separating (the husked, so as to drop them into a pot)».

#### I.1.4.24

...разрушает очередность (*samadam karoti*). — Букв. «сотворяет равенство». Ср. I.1.2.18.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### I.2.1.7

Он укрепляет его, (надеясь) свойством самой земли (*pr̥thivū eva rūpenaitad eva dṛmhati*). — О семантическом объеме *rūpa*, включавшем, в частности, концепт качества, см.: Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte. Göttingen, 1919, с. 104–105. Конъектура sacrifice в переводе Эггелинга: «For under the form of the earth he renders this same (sacrifice) firm» — немного искажает конкретную смысловую направленность толкования, и Саяна, несомненно, прав, трактуя *etad* как *etad kapālan̥*.

Добытчиком брахмы (*brahmavani*)... — В интерпретации второго члена сложного слова следую Т.Я. Елизаренковой (ср. ее перевод *vasuvani* в РВ VII.1.23). У Эггелинга: «Devoted to the brahman».

### I.2.1.10

См. примеч. к I.2.1.7.

### I.2.1.11

См. примеч. к I.2.1.7.

### I.2.1.12

Есть ли что четвертое помимо этих (трех) миров или нет... — Данное высказывание (ср. ШБр I.2.4.20–21) следует, очевидно, понимать не как выражение сомнения в существовании мира Брахмы, который лежит за пределами трех миров (ср. ШБр XI. 2.3.3), а в том скорее смысле, что вынесение каких бы то ни было определенных и однозначных суждений об этом четвертом мире просто невозможно.

Но неясно и что это за «все пространства» (*anaddho tad yad viçvā āṣāṇ*). — Неясность выражения «все пространства» связана, видимо, с невозможностью членораздельной артикуляции «всего». Ведь идея «всего» и в самом деле несказуема (*anirukta*), раз не может быть выражена поименным перечислением; ср. ШБр IV.6.1.4–5, где несказуемый четвертый мир соотносится со столь же несказуемым Праджапати.

### I.2.1.17

...словно маленький сын (нижнего камня). — В оригинале из-за жен. рода названия малого камня для растирания зерна (*upalā*) последний сравнивается с дочкой (*kanīysī... duhiteva*).

### I.2.1.22

Однако же, (когда он говорит) так, это (масло) взятым становится подобно с яджусом (*evam i hāsyaitat khalu yajusaiva gr̥hītaṁ bhavati*). — В подтексте: хотя бы и безымянным. Перевод Эггелинга нейтральней: «And thus, moreover, is some of that (butter) taken with a sacrificial formula».

### I.2.2.3

...на довольство и пропитание (*çriye 'nnādyāya*)... — У Эггелинга: «for his prosperity, for food, and so on». Судя по всему, здесь он рассматривает вторую составную сложного слова как производное от *ādi* (а не от глагола *ad-*), одна-



ко в I.5.4.5 то же выражение он уже переводит: «for his happiness and supply of food».

#### I.2.2.7

*Именно яджну он теперь сотворяет. Он помещает в огонь (лепешку) (pravṛṇakti) так же, как если бы (во время приношения сомы) помещал в огонь котел с горячим молоком (gharman).* — Опять стремление поставить полнолунный обряд в связь с торжественной церемонией приношения сомы, и точнее — с инкорпорированным в нее праваргья-обрядом. В данном случае результат достигается за счет соотнесения лепешки с гхармой (главным объектом манипуляций в праваргье) и употребления здесь технического для описания праваргьи глагола *pravṛj*, дериватом которого и является само слово *pravargya*.

#### I.2.3.1

*...Агни, которого (боги) выбрали вначале на хотарство, убежал.* — Ср. сходный мотив бегства Агни в РВ X.51.

#### I.2.3.3

*А эти вот (та и haite) (боги, понуждавшие Агни к хотарству), сказали...* — У Эггелинга: «And the people thereupon said...». Не вижу особых оснований умножать здесь субъектов речи, тем более что далее (см. I.2.3.4–5) в продолжение разговора речь заходит об установлении, и опять же богами, жертвенного подношения жрецам.

#### I.2.3.4

*Поэтому пусть не жертвует приношение без жертвенного подношения жрецам (dakṣinā).* — По поводу роли дакшины при совершении яджны см. I.9.3.1 и примеч.

#### I.2.3.7

*...то совпадение (по числу) (sā sampad)...* — Узус *sampad* в первой книге «Шатапатха-брахманы» ограничен исключительно числовыми контекстами, ср. примеч. к I.1.1.22. У Эггелинга: «that completeness».

#### I.2.3.9

*...стал шарабхой (ṣarabha).* — Эггелинг, следуя поздней традиции, видит в шарабхе сказочное восьминогое животное. Если, однако, исходить из контекста, под шарабхой здесь нужно понимать скорее какое-то реальное дикое животное, поставленное ритуалистом (по неведомому нам признаку) в пару домашнему козлу.

#### I.2.4.4

*...творящего для богов невредоносный (обряд) (adhvara).* — Слово *adhvara*, в этимологическом отношении родственное *adhvan* («путь»), значит, собственно говоря, «обряд» (ср. того же корня — *adhvaryu*). Однако для ритуалистической мысли гораздо актуальней становилась та его коннотация, которую оно приобретало благодаря созвучию с глаголом *dhvar* со значением «причинять вред» (ср. I.4.1.40); отсюда *a-dhvara* как «не причиняющий вре-

да», «невредоносный». Показательно, что все случаи употребления этого слова в первой книге «Шатапатха-брахманы» (за исключением приводимых в ней мантр) семантически всегда мотивированы ситуацией, связанной с возможным повреждением яджны, жертвователя, жреца и т.п. Здесь его употребление провоцируется взятием адхварью жертвенного меча.

#### I.2.4.11

*Я зайду с севера...* — Маркировка северного направления в связи с истолкованием стамба-яджус обряда (ср. I.2.4.12) объясняется местом расположения уттары — на севере от алтаря-веди (см. примеч. к I.2.4.14).

#### I.2.4.12

*...стамба-яджус (stambayajus)...* — Название яджуса и одновременно обряда, совершаемого с этим яджусом. Обычное словарное значение — «яджус пучка (травы дарбха)», которому следует здесь Эггелинг, может ввести в заблуждение, поскольку далее в обряде использовалось только одно растение (ср. КШС II.6.8), хотя само оно, судя по всему, действительно росло пучком («с тысячью побегов», как говорит ТБр III.3.2.1). Как бы то ни было, но в данном контексте лучше, видимо, вообще отойти от образа пучковидности и прочесть вслед за Кане (с. 1034, примеч. 2328) *stamba* как «stalk», подчеркнув тем самым связь этого слова с исходным *stambha* («опора, столб, ствол»; производное от *stambh* со значениями: «устанавливать», «становиться неподвижным», «столбенеть»); ср. ТБр III.3.2.4, где *stamba* явно отсылает к средней части растения — между метелкой и корнем (в переводе Дюмона: «grass-stems»). С учетом этого момента слово *stambayajus* могло, видимо, переживаться одновременно и как «яджус стебля», и как «яджус остолбенения»; важно подчеркнуть, что именно это последнее значение лучше всего согласуется с сутью описываемого обряда, нацеленного на обездвиживание асуров, и трудно себе представить, чтобы для «филологически» ориентированного сознания ритуалиста, в высшей степени отзывчивого даже на отдаленное созвучие, оно не становилось бы здесь актуальным.

#### I.2.4.14

*...бросает (на уттару, беря)...* — Для конъектуры см. КШС II.6.12. Согласно КШС II.6.5, насыпь-уттара формировалась к северу от алтаря-веди из смётья, образовавшегося после обметания жертвенных огней. Далее в ходе обряда сюда помещали все отходы от совершаемого жертвоприношения (ср. ТБр III.3.2.3).

#### I.2.4.16

Ход стамба-яджус обряда с распределением в нем ролей между адхварью и агнидхрой здесь и далее частично восстанавливается по КШС II.6.8–17; подробное его описание дано у Хиллебрандта (с. 50–53).

*...оголяет... корни ее (uttaramūlām... enām... karoti)...* — Букв. «он делает ее корнями вверх». У Эггелинга: «He... makes her... with the roots remaining in her».

#### I.2.4.17

*Ступай в загон...* — Эту мантру и две следующие агнидхры произносит, повторно совершая действия, описанные в I.2.4.16.

#### I.2.4.18

См. примеч. к I.2.4.17.

#### I.2.4.21

См. примеч. к I.2.1.12.

#### I.2.5.6

*С помощью свойственного гаятри — тебя! С помощью размера огораживаю (gāyātrena tvā chandasā parighṇāmi)!* — Перевод этого и двух следующих яджусов отражает мнение ритуалиста, видевшего в каждом из них два отдельных речения (ср. число «оград» в I.2.5.13). Всякий раз после произнесения каждого из шести речений адхварью проводил мечом на земле в соответствующем месте линию, очерчивая таким образом границы алтаря-веди. У Эггелинга: «With the Gayatri metre I enclose the!»

#### I.2.5.7

*...предавались они этой (Вишну-яджне), славословя до изнурения (tenār-cantaḥ śrāmyantaś ceruḥ).* — Устойчивый оборот, встречающийся в первой книге «Шатапатха-брахманы» в двух вариантах: полном, т.е. с дополнением при глаголе *car* (I.2.5.7, I.7.3.2, I.7.3.26, I.8.1.10), и усеченном варианте — без дополнения (I.5.3.3, I.6.2.3, I.7.2.23, I.8.1.7). Их распределение в тексте строго связано с двумя различными ситуациями. Первый вариант отсылает к случаю, когда «славословие до изнурения» (т.е. рецитация ричей) имеет место во время жертвоприношения; второй — когда такое славословие предшествует ему, выступая в качестве средства распознавания яджны (см. примеч. к I.5.3.3). С формальной точки зрения исключением из этого является лишь I.7.3.14, где, однако, отсутствие дополнения компенсируется прямым указанием на то, что субъект действия (яджамана) уже совершает ее (*tā imāḥ prajā yajamānā ar-cantaḥ śrāmyantaḥ caranti*). Сам по себе перевод этого устойчивого оборота особых трудностей не вызывает, но только до тех пор, пока не задаешься вопросом: а, собственно говоря, кому (или, вернее, чему) боги раз за разом воздают хвалу? Между тем, если отнестись к данному вопросу всерьез, сразу же оказываешься в кругу представлений, сцепленных между собой самым неожиданным для нас образом и вопреки всем привычным нам мыслительным навыкам (см. Вступительную статью). У Эггелинга: «they went on worshipping and toiling with it».

#### I.2.5.11

*...прекрасная для посадки (suśadā)!* — После перекопки земли на месте будущего алтаря и ее прополки (ср. I.2.5.9–10) адхварью теперь «удобряет» землю мантрами, одновременно совершая повторное «огораживание», т.е. опять проводит жертвенным мечом с трех сторон линии. В этом «сельскохозяйственном» контексте *suśadā* уместней, видимо, перевести «прекрасная для посадки» (у Эггелинга: «soft to sit upon»), тем более что ряд операций с бархисом интерпретируется составителем текста «Шатапатхи» именно как размещение растений в здешней земле (ср. I.3.3.9, I.8.2.11, I.9.2.29).

#### I.2.5.19

*Раньше, чем расползтись кровавому делу, о изобильное (purā krūrasya viśrpo virarṣin)...* — Появления в мантре мотива «кровопускания» с обрядо-

вой точки зрения оправдано здесь тем, что адхварью, перекапывая мечом землю, наносит ей рану (ср I 2 5 23) Эггелинг, следуя толкованию самой «Шатапатха-брахманы», переводит «Before the bloody (battle) with its rushings hither and thither, O mighty one!» — но в примечании выражает крайнее сомнение относительно правильности подобного толкования, ссылаясь при этом на комментарий Саяны к ТС I 1 9 3, который интерпретирует слова *krūrasya visrpo* (*visrpaḥ* — аблятивный инфинитив от *visrp*) как относящиеся к Арапу именно этой интерпретации придерживается в своем переводе «Тайттирия самхиты» Кейт («Before the cruel foe slips away ») Мнение Эггелинга, подержанного Кейтом, покоится на твердом (хотя, на мой взгляд, и безосновательном) убеждении, что одна и та же мантра сама по себе должна иметь один-единственный, «правильный», смысл вне зависимости от истолковывающего ее контекста Между тем цель составителя брахманической прозы все его умение и вся изобретательность как раз и заключались именно в воссоздании «правильного» смысла за счет построения «правильного» же для речения самхиты контекста И такой контекст «Шатапатха-брахмана» здесь действительно выстраивает, рассказав вначале (I 2 5 1–5, 7) о соперничестве между богами и асурами за землю, а затем в I 2 5 18 — о предстоящей между ними битве и предусмотрительном поведении богов, заранее для себя спрятавших на луне жертвенное место (*devayajana*) При таком прочтении «Шатапатхи» места для Арапу (хотя бы даже и в скобках) уже не остается — вне зависимости от того, было ли оно для него в голове у составителя «Ваджасаней-самхиты» или нет Одновременно становится понятным и адресат обращения *virarṣin*, которое Эггелинг, согласно комментаторской традиции, относит к алтарю, а Кейт, указывая на невозможность этого с чисто грамматической точки зрения (*vedi*, f), видит в нем жертвенный меч (*sphya*, m), однако из контекста скорее следует, что в «Шатапатхе» *virarṣin* обращено к месту почитания богов (*devayajana*, n), о котором говорится в предшествующем параграфе

*подняв наверх щедрую на жизнь землю* — Субъект действия Эггелингом не уточняется, Кейт в своем переводе ТС I 1 9х, посчитав, видимо, что это боги, вынужден далее констатировать неполноту предложения На мой взгляд, вся синтаксическая конструкция и смысл мантры отчасти проясняется если связать эти слова с упоминающимся ниже словом «мудрыми» Мудрые — это те, кто, вторя богам, поднявшим наверх животворную землю, тоже поднимают наверх во время приготовления алтаря-веди искрошенный помет разравнивая его против склона после произнесения данного яджуса

*собственными силами (svadhābhiḥ)* — У Эггелинга «by prayers»

*отметив (взглядом) (ādhiṣṭya)* — Конъектура и соответственно трактовка *anū-diṣṭya* обусловлена здесь тем, что ТБр III 2 9 14 в том же контексте дает *anūdiṣṭya* («сопроводив взглядом») Судя по всему, в описаниях обряда глагол *anūdiṣ*, употребляясь терминологически, отсылал к действию, предполагавшему отвлечение взором жертвенного предмета с одновременным произнесением мантры, ср КШС VIII 6 21 У Эггелинга «that (earth) the wise still point out and worship»

*в том же месте почитания богов* — То есть на луне, ср I 2 5 18

то что было на нем от кровавого дела — То есть жертвенный меч

Те кто раньше жертвовал совершали жертвоприношения дотрагиваясь (до алтаря), — становится им хуже А тем кто не жертвовал становилось лучше (*Sa ye hāgra ĩjire te ha smāvataraṣam ujañante te pāṛīyāmsa āsur atha ye nejire te ɣeyāmsa āsuh*) — Перевод Эггелинга «Now those who made offerings in former times, touched (the altar and oblations) at this particular time, while they were sacrificing They became more sinful Those who washed (their hands) became righteous» — исходит из того, что этот и два следующих параграфа, являясь продолжением предыдущего, объясняют причину, по которой адхварью должен после приготовления алтаря помыть руки, отсюда его сомнительная трактовка слова *nejire* («washed»), возводимого им, очевидно, к глаголу *ni* Между тем совершенно ясно, что таким образом вводится начало новой темы, касающейся расстилания по алтарю бархиса, и *nejire* (perf от *uaj* с отрицанием *na*) значит здесь «не жертвовали» (ср здесь Канвия-рецензию *aya-jatānā haibhyah ɣeyāmsa āsuh*) Сомнительна также интерпретация Эггелинга *pāṛīyāmsah* и *ɣeyāmsah* как «more sinful» и «righteous» Разговор здесь скорее идет о благополучии человека, и, как кажется, ШБр II 2 2 19–20 снабжает нас достаточно диагностичным в отношении смысла этих слов контекстом

Поистине как слышали мы (слова) «богами обхвачен» — значит вот эта яджна (для нас) наступает (*yad vai ɣiṣṛuta devānām parisūtam tad esa uajño bhavati*) — Судя по всему, здесь с намеком на бархис (о нем подробно будет говориться ниже, в I 3 3 7–11) прихотливо обыгрываются слова мантры, с которой во время приготовления к жертвоприношению срезались для него пучки жертвенной травы «Богамы ты обхвачен (*devānām parisūtam asi*)!» (TC I 1 2 1d), в Канвия-рецензии момент цитирования выражен отчетливо *yad vai ɣiṣṛuta devānām parisutam iti tad vā etad uajño devānām bhavati* Перевод Эггелинга сделан без учета этого момента «What we have heard of as produced for the gods that is this sacrifice»

Когда неклись жертвенные подношения и ладится алтарь вы занимались ею с (оскверняющим их) прикосновением (*yac chrtāni havīmsi kṛptā vedis tenāvataraṣam acārsta* — Эггелинг, объединяя эту и предыдущую фразы, переводит «What we have heard of as produced for the gods that is this sacrifice, that is to say, the cooked oblations and the prepared altar»

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Поистине обхождение с людьми согласно с принятым для богов (*yathā vai devānām caranam tad vā anu manusyānām*) Поэтому (*tasmād*) — Эггелинг, рассматривая *devānām* и *manusyānam* как Gen pl со значением субъектности, в значительной степени теряет, как кажется, нить дальнейших рассуждений ритуалиста, что, в частности, выражается в переводе *tasmād* как *now*

*Так ведь и яджна эта наступает для богов когда жертвенные подношения испечены и алтарь слажен Для них жертвенные ложки — что те же чаши (evam vā esa devānām yajño bhavati yas chrtāni havīmsi klptā vedis tesām etāny eva patrani yat srucāḥ) —* Ср 12 5 26 У Эггелинга «In the same way is treated the sacrifice to the gods, that is to say, the cooked oblations and the prepared altar, and those vessels of theirs, sacrificial spoons»

*Поистине вершиками (оставшимися после изготовления жертвенной метки-веды из средней части травы куша) он чистит —* Для конъектуры см Кане, с 1038

*Ты — нестачаемый (anīṣito) опустошитель соперников!* — Перевод Эггелингом *anīṣitah* как «not sharp» заставляет его сделать далее неоправданную вставку «(but yet) a destroyer of the enemies!»

*Тебя спорого скакуна (vājīnat) чищу чтобы разжечь спорую скачку (vājedhyāyai)!* — Обычное для «Шатапатха-брахманы» сопоставление жертвенных ложек со скакунами Образ семантически мотивирован, видимо, тем, что сама яджна коннотирует не только идею пути, которым жертва идет на небо (ср 19 2 28), но и идею состязания между жертвователями за первенство в получении от богов ответной награды С предложением Я Гонды рассматривать *vaja* как «(ре)генеративную силу, которая проявляет себя в растительности, лошадях, скоте и т п», можно в целом согласиться Однако смысловые потери, если следовать его предложению буквально, последовательно стерилизуя понятие, очищая его от каких бы то ни было образных связей, настолько велики при переводе текста, что заставляют задуматься о статусе подобных определений в принципе (или уж хотя бы о пределах их применимости на практике), ср его перевод данной мантры «I cleanse thee, who possesses (re)generative power (vājīn), for the lighting (kindling) of (re)generative power (vāje-dhyāyai)» (*Gonda J Mantra Interpretation in the Satapatha-Brāhmaṇa Leiden*, 1988, с 155) У Эггелинга «Thee, the food-abounding, I cleanse for the kindling of food!»

*Поистине так (iti) он чистит изнутри вершиками так (iti) — снаружи корешками —* Указательное «так» в данном случае с полной определенностью свидетельствует об изустном и одновременно демонстрационном способе трансляции текста Последующее содержание брахманы позволяет отчасти реконструировать налицествовавшую при этом ситуацию и уточнить те действия, которыми сопровождалось произнесения яджуса Сравнение одного «так» с выдохом, а другого — с вдохом указывает на то, что чистка внутренней стороны ложки и внешней производилась в противоположных направлениях (ср КШС II 6 39) Сопоставление двух «так» с растущими в разных направлениях волосами (см собственное запястье) предполагает вращение левой руки, держащей ложку, относительно локтевого сустава в тот момент когда чистка изнутри заканчивалась и начиналась чистка тыльной стороны ср ТБр III 3 1 4

*Поистине жена — что та же задняя часть яджны — Жена — задняя часть яджны, поскольку сидит позади алтаря-веди на южной стороне от гар-хатаги, ср I 3 1 20*

*(С мыслью) «Простираясь вперед (на восток) пусть идет моя яджна!» — он и впрягает ее теперь (в обряд) (prāṇ me yajñas tāyatāno yad iti uṇakṭu evaṇāt etad) — Обвязывание жены упряжной веревкой (ср использование ярма в свадебной церемонии), интерпретируемое «Шатапатхой» как сопряжение двух половин яджны, передней и задней, преследует, таким образом, цель сделать обряд полноценным за счет подключения к нему супруги жертвователя. Согласно ТБр III 3 3 2, именно эта процедура являлась для нее посвящением в обряд жертвоприношения, ср мантру, с которой жених во время свадебного обряда касался сердца невесты *tama vrata te hṛdayam dadhāmi tama cittam anu cittam te astu Prajāpatis tvā nyunaktu mahyam* (ПарГр I 8 8). Пожелание яджне идти, простираясь вперед, мотивировано тем, что завершение ее должно состояться на восточном конце жертвенного места, ср I 9 2 25 *prāṇ me yajño 'nusanstisthātā iti**

*(Сказав себе) «Впряженная (в обряд) пусть сидит за моей яджной!» (yuktā me yajñam anvasātā iti) — Введя тему впряжения жены жертвователя в обряд, теперь составитель текста приступает к объяснению, почему обвязывается она именно упряжной веревкой, о чем говорится в следующей брахмане, ср Канвия-рецензию *yuktā me yajñam anvasātā iti tasmād yoktreṇa samnahyati*. В переводе Эггелинга эта внутренняя логика развертывания повествования утеряна „May the sacrifice go on increasing before me!“ thus (she thinks while) he girds her, thinking, „may she sit thus by my sacrifice!“»*

*Нечисто поистине то что у жены ниже пупа — С веревкой покончено, и составитель текста вновь возвращается к теме обвязывания, обосновывая теперь его необходимость с точки зрения чистоты–нечистоты*

*при каждой приваде (dhāṁne dhāṁne) — Слово dhāman в высшей степени многозначно и, в частности, выражает понятие «излюбленное место» или «предмет» (ср примеч Т Я Елизаренковой к РВ VII 58 1b) Гонда предпочитает здесь видеть «for every manifestation of (endowment with the relative) divine power » (Gonda J Mantra Interpretation in the Satapatha Brāhmaṇa, 1988, с 200) У Эггелинга «for every dainty (or, sacrificial site)»*

*безучастной к мужчине (parahpumsā) — Ср Макдонелл, Кейт, т I, с 396–397 «removed from the male persons», Бетлинг дает «aus dem Kreise der Manner entfernt» У Эггелинга переведено «dissatisfied with her own husband», — в результате чего искажается смысл последующего высказывания Яджнавалкьи*

*Этим он сдобривает (dadhāti) воду молоком и вот это молоко остается в воде как сдобь (hitam) — Fig etym*

### 1.3.2.2

*Джуху(-ложка) — одна его (рука), упабхрит(-ложка) — другая; дхрува (-ложка) — атман(-остов).* — Ср. употребление жертвенных ложек в погребальном обряде агнихотрина: джуху-ложка, согласно ШБр XII.5.2.7, вкладывалась в правую руку покойника, упабхрит — в левую, дхрува укладывалась на его грудь. Сопоставление дхрува-ложки (*dhruvā* — букв. «прочная, неподвижная, устойчивая») с атманом-остовом мотивировано в данном случае тем, что она без движения лежит постоянно на алтаре вплоть до заключительного самишта-яджус приношения (ср. КШС III.8.4), цель которого — дать яджне прочную опору (*pratiṣṭhā*); ср. 1.9.2.27.

### 1.3.2.4

*Его джуху(-ложка) — это тот, небесный, мир, а упабхрит(-ложка) — мир этот, промежуточный. Дхрува(-ложка) — здешняя земля.* — Основанием для соотнесения джуху-ложки (*jūhī* — букв. «наливающая») с небом могло послужить хотя бы то, что она, будучи «более превосходной» (ср. 1.5.3.20 и примеч.), лежала на алтаре выше остальных — на праистаре, в то время как другие помещались ниже — на бархис (ср. 1.3.4.15); дхрува-ложка уже своим названием (см. примеч. к 1.3.2.2) отсылает к земле, наделенной тем же качеством (ср. 1.2.1.7); вспомогательная упабхрит (*upabhrī* — букв. «подносящая»), всегда занимающая при перечислении этих трех жертвенных ложек промежуточное место, сопоставляется, естественно, с промежуточным миром.

### 1.3.2.7

*...их берут ради Времен года и Размеров.* — Масло набирают, чтобы совершать им как предворяющие жертвы (*prayāja*), так и завершающие (*anuyāja*). Первые посвящены Временам года (см. 1.5.3.1 и сл.), вторые — Размерам (см. 1.8.2.7 и сл.).

### 1.3.2.8

*...чтобы не допустить непотребного смешения (ajāmitāyau).* Он же совершит непотребное смешение (*jāmi*) (масла в джуху-ложке), если (каждую его часть) будет брать (ковшиком, говоря)... — Эггелинг переводит: «...in order to avoid sameness; for if he were to take it with the formulas... he would commit (the fault of) a repetition», объясняя далее в примечании, что повтор в данном случае состоял бы «in his announcing the butter-oblations to the several deities in the same way as he has done in regard to the rice-portions». Данная интерпретация, исходящая из устоявшегося в древнеиндийском ритуаловедении технического значения *jāmi* («сродство, сходство, повтор») и опирающаяся на комментарий Саяны с его отсылкой в связи с этим к взятию порций жертвенного зерна (1.1.2.17–18), представляется формально допустимой. Однако она, полностью игнорируя план выражения, оставляет неясным, почему, собственно говоря, сродство в случае яджны греховно и какие конкретно мотивы — а они могли быть очень разными, ср. примеч. к 1.6.3.27 — обуславливали актуальность этой темы при толковании той или иной обрядовой ситуации. Ответ на первый вопрос следует, по всей видимости, искать в том, что само по себе слово *jāmi*, маркируя родственное отношение преимущественно между братом и сестрой, очевидным образом отсылало к разнополой



паре, а та в свою очередь в контексте яджны, где все предметы, означенные «разнополюми словами», обнаруживают при случае выраженное стремление к совокуплению (ср. характерное обыгрывание ритуалистом мужского и женского рода слов в I.1.1.18, I.1.1.20 и др.), и к греховному кровосмешению. В данном же случае опасность такого неподобающего смешения непосредственно провоцируется самой обрядовой ситуацией, становясь для ритуалиста абсолютно реальной. Если части масла берутся с установлением их принадлежности какому-то конкретному божеству, то в ложках, куда они сливаются, как раз и произойдет недопустимое смешение, поскольку смешивается предназначенное разным божествам (ср. I.2.2.4); а вот когда они берутся просто как масло, без поименного отказывания, смешения, разумеется, нет в силу их однородности.

Предложенный мной перевод сориентирован прежде всего на выявление именно этого инцестного, так сказать, подтекста. Трудно, по-моему, представить, чтобы этот подтекст не был бы значим для ритуалиста и чтобы он, с выраженной «филологической» ориентацией и привычный к самому невероятному рассечению слов с последующей семантизацией отдельных их частей (ср. хотя бы I.4.1.5, I.4.1.23, I.4.1.35), не разглядел бы в *ajāmitāyau* слово *ajāmi-* («неподобающее родне соитие», «кровосмешение»). В этом отношении особенно примечательным представляется то, что в «Тайттирия-брахмане», когда возникает аналогичная опасность «сродства» между жертвенным маслом и кропительной водой во время ее очищения двумя обмокнутыми в масло павитрами, в конце всего разговора, в обоснование принятия предохранительных мер, выражение «чтобы не было непотребного смешения (*ajāmitvāya*)» поясняется заключительным «ради того, чтобы (между ними) стало возможным (непорицаемое) соитие (*mithunatvāya*)» (ТБр III.3.4.5; см. далее ШБр I.5.3.8, 15 и примеч.).

### I.3.2.11

*За джуху(-ложкой) именно жертвователь. Тот, кто не жалуется его, за упабхрит (yajatāna eva juhūt anu yo 'smā arātīyati sa upabhṛtam anu). — Ср. ТБр III.3.5.4: «Поистине, джуху(-ложка) имеет в качестве божества жертвователя, упабхрит — (его) врага (yajatānadevatyā vai juhūr bhrātr̥vyadevatyopabhṛt).*

*...поедатель (attā)... поедаемый (ādyah).* — Обычный способ выражения с помощью «пищевого кода» идеи превосходства: жертвователя над соперником, царя над подданными, мужа над женой и т.п. О превосходстве джуху-ложки над вспомогательной упабхрит см. примеч. к I.3.2.2, 4.

### I.3.2.16

Соотнесение четырех самых распространенных в Ригведе размеров с тремя наполняемыми маслом жертвенными ложками имеет, судя по всему, разные основания. Джуху-ложка из-за количества налитого в нее масла обладает наибольшей мощностью (ср. I.3.2.14), но и гаятри, хотя это и наименьший из размеров (три стопы по восемь слогов), стоит по своей силе на первом месте (ср. I.8.2.10). Восемь частей масла в упабхрит-ложке равняется сумме стоп двух четырехстопных размеров — триштубх и джагати, причем не менее важно здесь то, что сумма образующих их слогов ( $4 \times 11 + 4 \times 12 = 92$ ) далеко пре-

восходит число слогов в гаятри-размере (ср. противопоставление царя со своим домом «безбрежному люду» в I.3.2.14). Четыре части масла в дхрува-ложке соответствуют четырехстопному (4 × 8) размеру ануштубх, а поскольку дхрува-ложка уже своим названием (букв. «прочная», «неподвижная», «опорная») отсылает к земле, наделенной тем же качеством (ср. I.2.1.7), ануштубх также сопоставляется далее с землей.

### I.3.2.17

*Поистине, это (слово) «масло» — что самая приятная для богов привада (etad vai devānām priyatamaṁ dhāma yad ājyam).* — Ср. как при одном упоминании масла Готамой Рахуганой Агни Вайшванара пламенем вырвался из рта молчалиника Видегхи Матхавы (I.4.1.13, 18). О предложенной трактовке *dhāman* см. примеч. к I.3.1.19. Эггелинг, посчитав, что речь здесь идет не о слове «масло», а о нем самом, вынужден был слишком далеко, на мой взгляд, отклониться от текста: «He thereby makes that butter the most favourite resort of the gods».

### I.3.3.6

*(С мыслью): «Ведь (благодаря развязыванию) жена этого (жертвователя) легко раздражается!»...* — Ср. засвидетельствованный «Каушика-сутрой» XXXIII.5 обычай, согласно которому в случае трудных родов в доме следовало развязать все узлы (см.: *Gonda J. Vedic Ritual. The Non-solemn Rites. Leiden-Köln, 1980, с. 159*). Сама же направленность ритуалистической мысли на роды в контексте толкования яджны вполне естественна, поскольку важнейшей целью жертвоприношения являлось рождение у жертвователя многочисленного потомства; ср. «этимологическую фигуру» в ШБр III.9.4.23, где слово *ujāṇa* прямо связывается с глаголом *jan-* («рождаться»).

### I.3.3.8

*...которые старательно слушали (веды) и твердят (их) (śiṣṭvāmso 'nīcānāḥ).* — В переводе этих слов здесь и далее делаю акцент на изустном характере обучения священному знанию. У Эггелинга: «who have studied and teach revealed lore».

### I.3.3.10

*Это на самом деле в ведении только того, кто его заготавливает (tad vai tad āhartary evādhī).* — То есть обилие на алтаре бархиса зависит, в конечном счете, от его заготовителя, а не от адхварью, который сейчас расстилает его; момент противопоставления несколько отчетливей, как мне кажется, выражен в *Канвия-рецензии*: *tad u tad āhartary adhi*. Эггелинг не видит здесь противопоставления и, считая эту фразу прямым продолжением предыдущей, переводит иначе: «It is in favour of him (the sacrificer) who procures (the sacrificial grass), then, (that this done)». Два способа расстилания бархиса рядами, о которых говорится далее, реконструируются по КШС II.7.21–23.

### I.3.3.12

*...ладит огонь (agnim kalpayati).* — То есть дает ему разгореться, подложив взятую из связки хворостину-разжигу; ср. КШС II.7.25.

### 1.3.3.13

*Нет, не осилю я то, чтобы быть вашим хотаром и возить вашу жертву!* — Ср. РВ X.51.4.

...обкладывает окладышами (*paridhīn paridadhāti*). — Fig. etym. В качестве окладышей использовались сырые дрова; см. 1.3.3.18–20, 1.3.4.1.

### 1.3.3.19

Листья палаши (современное название — дхака) вогнутые и напоминают по форме жертвенную ложку. Дерево считалось священным (ср. 1.3.3.19) и использовалось, в частности, при изготовлении жертвенного столба.

### 1.3.4.2

...Вишвавасу (*viṣvāvasu*)... — Имя гандхарвы (букв. «имеющий все благо»), упоминающееся уже в Ригведе.

### 1.3.4.6

...созывающего на угощение (*vītihotraṁ*)... — Перевожу, следуя, как и Эггелинг, основному словарному значению (см. Грассман, Бётлинг, Моньер-Вильямс) и с учетом обрядового контекста, в котором этот рич (V.26.3) используется в качестве мантры: разжигается видимый огонь, что должно послужить призывным жестом в сторону богов; для интерпретации первого члена сложного слова ср. 1.1.4.9. У Т.Я. Елизаренковой: «наслаждающегося жертвой».

### 1.3.4.10

*Вы — руки (bāhū) Савитары!* — Под *bāhū* здесь одновременно понимаются и две руки, и два, изогнутых наподобие бровей, плеча лука — оружия кшатриев, носителей власти; ср. примеч. Эггелинга.

### 1.3.5.4

...гятри — это размер Агни. — Соотнесение трехстопного размера гятри с Агни связано, по всей вероятности, с числом жертвенных огней обряда и количеством окладышей.

*Тем самым (огонь) он разжигает с помощью его же собственного божества.* — Согласно ведийским представлениям, в имени божества, которому посвящен рич, как раз и заключается сила последнего (ср. 1.7.2.20).

### 1.3.5.5

...одиннадцать (ричей размером гятри). — То есть РВ III.27.1; VI.16.10–12; III.27.13–15; I.12.1; III.27.4; V.28.5–6.

...триштубх — (власть-)кшатра. — Соотнесение триштубха с кшатрой связано, вероятно, с тем, что в Ригведе для Индры (главного носителя кшатры в индийской мифологии) действительно наиболее характерны гимны, выдержанные этим размером (см.: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993, с. 115; ср. АйтБр VII.23).

### 1.3.5.7

*Поистине, (стих) из пятнадцати (ричей) — это ваджра.* — Как отмечает в примечании Эггелинг (со ссылкой на «Нирукту»), аналогичный способ ре-

цитации (*pañcadaśa-stoma*) во время обряда приношения сомы посвящен Индре, чьим оружием и была ваджра, ср АйтБр VII 23

I 3 5 10

*Семнадцать разжигающих* — Число семнадцать получалось за счет добавления двух вставных (РВ III 27 5–6) к исходным одиннадцати (см примеч к I 3 5 5), из которых первый и последний произносился по три раза, ср I 4 1 37

*ишти(приношения, совершаемого ради исполнения особого желания)* — Для конъектуры см примеч к I 6 2 7

I 3 5 12

*у того (жертвователя), от которого уже исходит благодать (gataç-  
rer)* — В переводе Эггелинга «for one of established prosperity» — по сути своей верном, режет глаза абсолютное несоответствие *gata* предложенному «established» Подробнее о тех, кого называли *gataçri*, см Кане, с 999, примеч 2259

I 3 5 13

*Это (трехчастное дыхание) он тем самым и вкладывает в этого (жертвователя) сотканым без разрывов (etam evāsmīn etat samtatam avuavac-  
chinnam dadhāti) Вот это (и есть) повторение, (к которому надо стремиться) (etad anuvacanam)* — Эггелинг не видит здесь двух предложений и предлагает крайне сомнительную синтаксическую интерпретацию «This recitation thereby causes him (the sacrificer) to be extended, not cut short (by death)» Между тем первая фраза представляет собой, по сути дела, клише жрец, совершая то или иное действие в пользу жертвователя, постоянно вкладывает в него (*asmin dadhāti*) жизнь, дыхание и т п Усеченная до крайности вторая фраза оставляет место для различных прочтений, однако из контекста (ср I 3 5 14–15) по крайней мере ясно, что здесь излагается норма, которой по возможности надо следовать (ср примеч к I 3 5 14)

I 3 5 14

*Порицание этого а ну как, стараясь повторять, не переводя дыхания переведет посреди дыхание — тут и обряд разорвется! Таково порицание (tasyaitasya paricaksota sām avānyād anavānann anuvivaksams tat karma vivrhyeta sā paricaksā)* — Перевод сделан с учетом комментария, в котором *paricaksā* трактуется как *mndā*, и в свете общей логики рассуждений ритуалиста в I 3 5 13–15, как она понята мной в первом параграфе излагается общее правило, в последнем — приемлемая альтернатива, а в промежуточном — неприемлемая, когда хотар, будучи не в состоянии следовать общему правилу, пытается произнести на одном дыхании столько, сколько есть силы, не соизмеряясь при этом с границами речей У Эггелинга «If, on the other hand, he were to take breath in the middle (of the verse), it would be a slight on this very (sacrifice) by reciting this (holy) composition without taking breath, that slight will be avoided»

I 4 1 1

Имеется в виду следующая обрядовая ситуация сказав «хин», будущий хотар произносит «разжигающие» ричи, каждый из которых завершается возгласом «ом», в этот момент адхварью раз за разом подкладывает в жертвенный костер по одной хворостине-разжиге (КШС III 1 10) Трактовка ритуалистом слов «ом» и «хин» продиктована здесь его стремлением преодолеть «ущербность» полнолунного обряда, не предполагавшего исполнения самана (ср примеч к I 4 3) Во время приношения сомы «хин» произносился перед первой частью самана (*prāstava*), после чего следовало «ом», что маркировало переход к основной его части (*udgītha*), см Кане, с 1169–1171

I 4 1 3

*произносит тихо (upātṣi)* — Технический термин, обозначающий обычный способ произнесения яджусов, когда видно движение губ, но звука не слышно В отличие от яджусов рецитация ричей во время обряда производилась в полный голос — громко (*issaiḥ*)

I 4 1 4

*Поистине, он произносит (разжигающие ричи со словами) «сюда» и «туда» (sa vā ā-iti ca pra-iti cānvāha)* — Перевод до некоторой степени условен, поскольку в тексте речь идет о наречие-префиксе *ā-* («к, в, при») и в данном контексте антонимичном ему префиксе *pra-* («вперед, про-»)

I 4 1 5

*Ведь «туда» совпадает с направлением, в каком делается выдох, «сюда» — в каком вдох (pra-iti vai grāṇa ā-ity udānah)* — Предложенный перевод, по необходимости описательный, исходит из двусмысленности слова *iti*, отсылающего в данном случае одновременно и к произносимым префиксам *pra-* и *ā-*, и к соответствующим им указующим жестам, которые, видимо, сопровождали их здесь в момент изустной передачи текста, ср аналогичное по смыслу использование *iti* в связи с выдохом и вдохом в I 3 1 7 У Эггелинга «“Pra (forth)” clearly means out-breathing, and “ā (hither)” means in-breathing»

I.4 1 6

*«Туда» совпадает с движением скота, когда он удаляется, «сюда» — когда он снова вместе возвращается (домой) (pra-iti paçavo vitusthanta ā-iti samāvantante)* — Здесь, как и в предшествующей фразе, произнесение *pra-* и *ā-* сопровождалось, по всей видимости, указующим жестом (см примеч к I 4 1 5) Саяна, толкуя здесь эти префиксы, связывает первый с движением скота прочь от дома — в сторону леса на выпас, а второй — с его возвращением вечером домой

I.4.1 8

*Поистине, оба эти (слова) совпадают (в смысле) «туда»!* — Поскольку, согласно Саяне, приход Агни на жертвоприношение со стороны обитающих на небе богов означает в то же время его уход от них

#### I.4.1.9

РВ III.27.1; ср. перевод Т.Я. Елизаренковой.

#### I.4.1.10

*Вынашивал как-то (царь) Видегха Матхава Агни Вайшванару во рту.* — Судя по всему, имеется в виду ситуация, связанная с практикованием молчания во время пранагнихотры.

*...риши Готама Рахуана (Gotamo Rāhūgaṇo ṛṣiḥ).* — Традиция приписывает этому риши создание группы гимнов Ригведы (I.74–93).

#### I.4.1.11

*Тебя, о песнопевец (kave), созывающего на угощение (vītihotram), мы разжигаем, сверкающего, высокого, о Агни, во время обряда!* — РВ V.26.3. Для перевода *vītihotram* как «созывающего на угощение» см. примеч. к I.3.4.6. В данном контексте, когда Агни разжигают с тем, чтобы он как хотар созвал богов, обращение *kave* уместней, по-видимому, перевести «о песнопевец» (у Т.Я. Елизаренковой — «о поэт»).

#### I.4.1.12

*Ввысь взмывают...* — РВ VIII. 44.17.

#### I.4.1.13

*Мы просим тебя...* — РВ V.26.2.

#### I.4.1.14

Известный эпизод с Видегхой Матхавой — один из немногих в брахманической прозе, который содержит, судя по всему, реальные исторические сведения, что позволяет реконструировать некоторые этапы продвижения ариев из Пенджаба на восток. Эпизод этот уже давно привлек внимание исследователей (см.: Макдонелл, Кейт, т. I, с. 154), и поныне редкая книга по соответствующей тематике обходится без ссылки на него. Не меньший интерес он представляет, однако, и для историка древнеиндийской культуры, демонстрируя, каким образом и, главное, в связи с чем исторические реалии только и попадали в поле ее зрения.

*...на (реке) Сарасвати (sarasvatyām).* — Часто упоминающаяся в Ригведе священная река ариев в бассейне Инда; обычно отождествляется с современной одноименной речушкой, теряющейся в песках пустыни (ср. ПанБр XXV.10.16) около Бхатнера в Раджастане.

*...через ту, что сбегает с Северной горы, по имени Саданира (sadānīrā).* — Очевидно, современная река Гандак, берущая начало в Гималаях.

#### I.4.1.17

*...граница для жителей Косала и Видехи...* — Согласно традиции, в Видехе при дворе ее правителя Джанаки с участием Яжнавалкьи проводились диспуты знатоков яджны. К западу от Саданиры находилась земля куру-панчалов — область, где сформировалась яджурведическая традиция, основа брахманической культуры в целом. Обрядовая практика куру-панчалов рассматривается составителем «Шатапатха-брахманы» в качестве своей (ср. I.7.2.8).

#### I.4.1.22

*Сюда, о Агни, (богов) иди угощать (vīṭaye)... — PB VI.16.10.* Для *vīṭaye* (производное от корня *vī-*) как «угощать» см. примеч. к I.1.4.9. Толкование этого слова ритуалистом здесь и в следующем параграфе исходит из омонимичного *vīti-* (производное от *vī-vi-*) со значением «рас-хождение, раз-деление». Судя по всему, это не просто игра словами. Смысловой сдвиг (если здесь вообще уместно говорить о сдвиге) от «угощения» к «разделению» обусловлен тем, что прием гостя (а жертвоприношение и было таким приемом, где в качестве гостей выступали боги; см. Вступительную статью) предполагал в качестве исходной диспозиции наличие двух сторон — своей и чужой, принимающей и принимаемой, причем стороны эти, чтобы между ними благодаря угощению возникли взаимные обязательства, должны быть вначале раздельными. Таким образом, тема угощения в потенции уже изначально была чревата идеей разделения на две партии: с одной стороны, на людей, сидящих к западу от ахавания-огня, и, с другой — на приходящих к ним с востока богов, которых еще только предстояло покорить жертвами (ср. I.4.1.21), чтобы сделать их близкими, своими. С учетом этого обстоятельства можно, видимо, говорить об известной синонимичности для ритуалиста двух чистейших (с филологической точки зрения) омонимов, поскольку обрядовая ситуация, в которой имеются две разделенные жертвенным огнем партии, уже означала предстоящее угощение, а угощение в свою очередь предполагало предшествующее ему разделение на принимающую и принимаемую стороны.

*Поднимешь так (руку) — и уже небо было (iti-unmṛṣyā ha-eva dyaur āsa).* — Здесь указательное *iti*, за которым стоял соответствующий жест, самым парадоксальным образом включено в состав сложного слова *ityunmṛṣyā* (букв. «до которой можно дотронуться, (подняв руку) так»), согласующегося с *dyaur* (f.). Необычность конструкции связана, видимо, с сознательным стремлением ритуалиста выстроить в плане выражения еще одно, параллельное сообщение: «Так действительно было!» (*iti... ha... āsa*). Предположение оправдывается в данном случае тем, что в этом разделе, как нигде еще, дает о себе знать «филологическая» ориентация составителя текста. У Эггелинга: «At that time one could touch the sky thus».

#### I.4.1.24

*...ради дарующего жертвенную еду (havyadātaye)!* — Перевод дан в соответствии с последующим истолкованием слова составителем нашего текста; у Т.Я. Елизаренковой: «для раздачи жертв!»

*...он располагает (dadhāti)... расположенным (hitah)...* — Fig. etym.

#### I.4.1.25

*Тебя, такого...* — PB VI.16.11.

#### I.4.1.27

*Ты для нас...* — PB VI.16.1.

#### I.4.1.28

*...высокое... исполненное огромной силы (suvīryam)!* — В переводе Т.Я. Елизаренковой: «высокое обилие прекрасных мужей».

I 4 1 29

*Достойный восхвалений* — РВ III 27 13

*Бык-Агни воспламеняется* — РВ III 27 14

I 4 1 30

*возящий богам (devavāhanah)* — Перевод дан в соответствии с последующим истолкованием данного слова составителем текста, у Т Я Елизаренковой «везущий богов»

«на» то же, что и «ом» — Ср АйтБр II 2 *yad vai devānām na-iti tad eśāt om iti*

I 4 1 32

*Тебя, быка* — РВ III 27 15

I 4 1 34

*Агни мы выбираем* — РВ I 12 1

*всеведущим хотаром (hotāram viçvavedasam)* — Комментарий к этим словам, изложенный в следующем параграфе, оспаривает практику тех, кто на основании того, что в слове *hotāram* слышится *aram* («достаточно»), вместо *hotāram viçvavedasam* произносят — *hotā yo viçvavedasah*

I 4 1 35

*А вот некоторые вместо этого произносят «(Тем), кто хотар у всеведущего», — (из опасения) «Как бы мне не приказать себе „Достаточно!“»* — См примеч к I 4 1 34

*Самобытствует, поистине, (жертвователь), а соперники его ничтожатся, когда у него, знающего так, произносят этот (рич) (bhavati ha vā ātmanā parāśya sapatnā bhavanti yasyaivam vidusa etām anvāhuh)* — Об оппозиции *bhū-parā-bhū*, как и об обороте *ātmanā bhavati*, см Вступительную статью

I 4 1 36

*Он ведь по сути (nidāpēna) гаятри* — Имеется в виду его неразрывная связь (*nidāna*) с восьмым по счету местом в исходном перечне из одиннадцати «разжигающих» ричей (РВ III 27 1, VI 16 10–12, III 27 13–15, I 12 1, III 27 4, V 28 5–6) Это подготавливает тему «двух вставных ричей» (РВ III 27 5–6), которая обсуждается в следующем параграфе

I 4 1 37

Два вставных стиха добавлялись к исходным одиннадцати (см примеч к I 4 1 36), когда следовало произносить семнадцать «разжигающих» ричей (см I 3 5 10 и примеч )

*Два вставных — еда (anṇat dhāyu)* — По мнению Эггелинга, ритуалисты, чья практика отвергается «Шатапатха-брахманой», связывали *dhāyu* (производное от *dhā* — «устанавливать, вкладывать») с корнем *dhe* («сосать») Помимо этого следует, видимо, также учитывать, что два вставных рича произносились ради исполнения особого желания жертвователя (ср I 3 5 10 и примеч ), что прямо или косвенно касалось еды

*вкладываем в рот (mukhata dadhmaḥ)*<sup>1</sup> — Или «вставляем впереди», обычная для брахманической прозы игра со словом *mukha*



*совпадает (по счету) с десятым или одиннадцатым* — С десятым, если посчитать его порядковое место в перечне из тринадцати ричей (одиннадцать исходных + два вставных перед восьмым ричем), и одиннадцатым, если считать в порядке произнесения ричей с учетом того, что первый из них произносился трижды, а два вставных могли рассматриваться единой едой-вставкой. Примечательно, что в *Канвия*-рецензии, где отсутствует отождествление двух вставных ричей с едой, говорится только о десятом месте восьмого по своей суги рича

I 4 1 38

*Разжигаемый во время* — PB III 27 4

*Разожженный о Агни* — PB V 28 5

I 4 1 39

*ты тот кто возит на себе приношения (havyavād asi)* — В контексте «Шатапатха-брахманы», где труд Агни-хотара постоянно описывается как крайне тяжелый (ср. хотя бы ближайшее I 4 2 1), перевод Т. Я. Елизаренковой «Ты возница жертв» — выглядел бы не вполне уместным

*Возливайте почитайте* — PB V 28 6

I 4 1 40

*не смогли навредить (dhūrvitum) (прицепившись к ней), — вот и ничтожились* Поэтому яджна именуется «невредоносной» (*adhvarah*) — Fig etum (ср. примеч. к I 2 4 4). Конъектура «прицепившись к ней» представляется мне вполне уместной, поскольку асуры на всем протяжении текста действительно стараются прицепиться (*āsañj*) к яджне (I 2 1 6, I 4 4 8, I 6 1 11–12 и др.)

I 4 2 2

*Велик ты* — Эту мантру будущий хотар произносит сразу же вслед за заключительным «ом» последнего «разжигающего» рича, после чего он делает паузу. Во время нее адхварью, согласно КШС III 1 12, совершает первое возлияние масла (*āghāra*), о чем говорится ниже (см. I 4 4 3, 5, 7), и дает наказ агнидхре «почистить» жертвенный огонь (I 4 4 13). В тексте «Шатапатхи» с толкования этой мантры открывается новая тема, связанная с «родословной» только что разведенного жертвенного огня, рассматриваемого в ряду других, разведившихся предками нынешнего жертвователя (см. сл. параграф).

*О родственный браhme (brāhmana) о потомок Бхараты (bhārata)*<sup>1</sup> — У Эггелинга «О priest (brāhmana), О Bhārata!» С формальной точки зрения толкование составителем нашего текста двух эпитетов жертвенного огня сводится далее к объяснению в них вридхи первого слога — высшей ступени чередования гласных, служащей одним из способов образования слов с адъективным значением «свойственный», родственный, потомок» и т. п. Случай с *brāhmana* для ритуалиста тривиален, не требующий в силу очевидности никаких объяснений. «Ведь Агни и в самом деле браhma (brahma), поэтому» — Эта «очевидность» для ритуалиста объясняется, видимо, тем, что нынешний жертвенный огонь мог самым естественным образом переживаться потомком изначального огня — впервые разожженного богами с помощью молитвы-

брахмы (т.е. с помощью мантр). Для слова *bhārata* выстраиваются два контекста, в которых по-разному проясняется его связь с исходным корнем *bhar-*. В первом из них, как и в случае с *brāhmaṇa*, восстанавливается основа без вридхи: «Ведь (Агни) и в самом деле носит (*bhar*) приношение богам, поэтому и говорят: „Агни — Бхарата (*bharataḥ*)“»; при этом само слово «Бхарата» (здесь Эггелинг ошибочно дает в скобках *bhārata*) сразу же, по одному своему звучанию, отсылает к имени родоначальника племени древнего народа бхаратов, которые славились среди потомков, в частности, и своими жертвоприношениями (ср. Макдонелл, Кейт, т. II, с. 96). Второй контекст, выстраиваемый в развитие первого сходным, т.е. «этимологическим», образом, имеет уже строго смысловой характер, проясняя основание, по которому нынешний жертвенный огонь является потомком Бхараты: «И еще — став дыханием, этот (Агни-Бхарата) действительно вынашивает здешних (своих) потомков. Вот поэтому он и говорит (этому огню): „О потомок Бхараты!“ (*eṣa u vā itaḥ prajāḥ prāṇo bhūtvā bibharti tasmād vevāha bhārateti*)». Здесь мы сталкиваемся с проявлением характерного для древнеиндийской культуры семантического пучка: *атман* ↔ *прана* ↔ *яджна* ↔ *огонь* ↔ *теджас* (последнее как «сила огня» и в то же время «жизненная сила жертвователя»; ср. II.2.2.19–20). Благодаря этим ожиданиям родословная жертвователя вполне естественно могла промысливаться одновременно и родословной жертвенного огня и, наоборот, родословная огня — родословной жертвователя (ср. ниже I.4.2.3–4). Разведя огонь и вобрав его в себя вместе с дымом, жертвователь вынашивает огонь в себе до конца жизни. Унаследовав от отца его огонь в качестве жизненного дыхания, сын вновь порождает жертвенный огонь и вновь вбирает в себя, чтобы передать его дальше — уже своему сыну. Ср. в этой связи постоянный эпитет Агни *jātavedas* (букв. «Знаток рожденного»).

#### I.4.2.3

...он выбирает (Агни хотаром под именами, исходящими) от (имен) родовых риши (жертвователя) (*ārṣeyaṁ pravṛṇīte*). — Эггелинг в своем стремлении к возможно более буквальному переводу технического оборота *ārṣeyaṁ pravṛṇīte*: «He... calls on (Agni as) the ancestral (Hotri priest)» — упускает здесь из виду «филологическую» направленность ритуалистической мысли (ср. примеч. к I.4.2.2), которая демонстрирует постоянную готовность к кодированию смысла непосредственно в плане выражения. В данном случае слово *ārṣeya* уже одним своим способом образования (производное от *ṛṣi* с вридхи первого слога) содержит явный намек на то, как именно должны образовываться в данном случае перечисляемые сейчас имена Агни. Если, положим, в роду жертвователя были риши *Bṛṣgu*, *Cyavana*, *Apnavāvana*, то тогда должно произнести: *Bhārgava*, *Cyāvanā*, *Āpnāvāvana*.

#### I.4.2.4

И как раз для хозяина он и вымаливает его с возмещением у более старшего (*jyāyasaḥ pataya* и *caivaitaṁ nihnute*). — У Эггелинга: «He (the Hotri) also thereby propitiates the lord of seniority for him (the Sacrificer)». Ср., однако, КШБр II.4.1.3: «Тут и вымаливает (его) с возмещением у более старшего для следующего (по родословной) (*tad v eva jyāyasaḥ patate nihnute*)»; Сваминачан переводит здесь иначе, читая *pataye* вместо *patate*.

#### I.4.2.13

...и тот, кто знает так про это, подлинно получает горшок того (из них), чей горшок стремится получить. — То есть становится сотрапезником того бога, которого стремится заполучить жертвами; ср. сходный оборот в ПанБр VI.5.2.8–9 и примечание Каланда с дальнейшей его отсылкой к КС XXVII.2.139 и МС IV.5.5.

#### I.4.2.17

Потом (продолжает) в соответствии с тем, какие божества... — При совершении полнолунного обряда здесь полагалось упомянуть Агни-Сому, которым предназначалась вторая лепешка, а в день новолуния по тому же основанию — Индра-Агни.

Привози их и жертвуй по очереди! — Ср. аналогичный перечень божеств в I.7.10.13.

#### I.4.2.18

...он произносит стоя. — Тема спровоцирована тем, что в обряде именно после произнесения последней мантры будущий хотар меняет положение, садясь на корточки (см.: Кане, с. 1051).

Ведь он и в самом деле произносит теперь, (как во время призывающей молитвы) (*anvāha hy etad*)... — Логическое ударение падает здесь на сказуемое «произносит»; конъектура объясняется невозможностью передать иначе особо актуальное в данном случае техническое значение глагола *anvah*, который (как и *atuvac*) при описании обряда сам по себе, уже в плане выражения, отсылает к произнесению именно призывающей молитвы (*anuvākyā*), что в свою очередь задает направление всему последующему толкованию. У Эггелинга: «since it is yonder (*etad*! — B.P.) (sky) which he thereby recites».

Вот и произносит он, сделавшись теперь именно тамошним (*tad asāv evaitad bhūtvānvāha*). — То есть став ближе небу; ср. КШБр II.4.1.10: *asāv evaitad bhūto 'nvāha*. У Эггелинга: «and by it he recites that which is yonder (sky)».

#### I.4.2.19

Вот и жертвует он (посвятительную молитву), сделавшись теперь здешней именно (землей) (*tad iyam evaitad bhūtvā yajati*). — То есть став ближе земле; ср. КШБр II.4.1.10: *iyam evaitad bhūto yajati*. У Эггелинга: «...and by it he pronounces that which is this (earth)».

#### I.4.3.3

(Слово) *arāpa* (дыхание, втянутое внутрь и движущееся к анусу) подлинно обладает (смыслом) «вошедшее сюда» (*arāpo vā etavān*). — Как и в предыдущем случае, ритуалист, видимо, стремится дать здесь «филологическое» объяснение, выстраивая такой контекст, в котором начальное *a-* в слове *arāpo* заиграло бы как наречие-префикс *ā-* («сюда»), входящее в состав *etavān* (*ā-ita-vān*). В связи с этим следует подчеркнуть, что долгота гласного в подобного рода «этимологических» упражнениях особой роли не играла. Эггелинг вместо *etavān* читает *etāvān* и, никак не оговаривая это, переводит: «The backward breathing (*arāpa*), doubtless, is of this nature».

I 4 3 6

Ведь умного большей частью и в самом деле этот (наш) ум возит на себе туда и сюда (*mano hīdam manasvinam bhūyistham vanivāhyate*) — У Эггелинга «for it is the mind which chiefly conveys the wise man (to the gods)»

I 4 3 8

Такому (ричу, срединному по своей сути) — ему действительно место посередине (разжигаемых) дыханий. Ведь и в самом деле, одни дыхания обращены вверх от этого (разжигаемого им срединного дыхания), другие — вниз от него. Он действительно оказывается стоящим посередине (дыханий) (*sā haisāntasthā prānānām, ato hy anya ūrddhvāh prānāh, ato 'nye 'vāñcah antasthā ha bhavati*) — Основанием для соотнесения комментируемого рича со срединным дыханием является то, что при исполнении хотаром одиннадцати разжигающих ричей, когда первый и последний произносятся по три раза (всего получается пятнадцать, ср I 3 5 5–7), восьмой в перечне оказывается действительно срединным. В переводе Эггелинга, где *antasthā* последовательно интерпретируется им как «the internal motive force», эта связь срединного дыхания со срединным же ричем теряется.

Стоящим посередине (божеством дыханий) почитают этого (хотара) если он знает так про то, что место такому (разжигающему ричу) посередине (разжигаемых) дыханий (*antasthām enam, manyante, ya evam etām antasthām prānānām veda*) — То есть в конечном счете знает, почему этим ричем разжигается именно это срединное дыхание. Конъектура «божеством» оправдывается в данном случае тем, что при толковании восьмого рича в I 4 1 34–36 он прямо (и именно как восьмой) соотносится с божеством размера гаятри, которое тоже «стояло между» (*antarā tasthau*) соперничавшими богами и асурами. У Эггелинга «And whosoever knows that internal motive force of the breathings, him they regard as the internal motive force»

I 4 4 1

Первыми он совершает в него вот какие два приношения — Уму и Речи — То есть два приношения масла (*āghārai*) в ахавания-огонь.

I 4 4 3

Ковшиком масла адхварью совершает первое возлияние во время паузы, которую делает хотар после произнесения разжигающих ричей (см примеч к I 4 2 2).

I 4 4 4

Джуху-ложкой адхварью совершает второе возлияние, после того как хотар закончил свои призывы к Агни.

I 4 4 14

чистит (ахавания-огонь, обметая его веревкой с вязанки дров) — Для конъектуры см I 5 1 3

Чистит, (обметая) три раза по три — То есть по три раза каждый из трех окладышей.

побеждающий в спорах гонках! Тебя чищу, побеждающего в спорах гонках, собравшегося бежать спорую гонку (*vājajid vājam tvā sarisyantam vā-jajitam samtmāṛjti*)! — Как и в 1316 (см примеч), агонистический мотив связан здесь с борьбой между жертвователями за первенство в получении от богов ответной награды (ср 1826) Гонда переводит «O Agni, winner of (re)generative power (*vāja*), I clean thee, winner of *vāja* who art about to hasten to (the obtainment of) *vāja*)» (*Gonda J Mantra Interpretation in the Śatapatha-Brāhmaṇa*, с 110) У Эггелинга «O Agni, food-gainer! I clean thee, the food-gainer, who art about to hasten to the food!»

Речь — это Индра — Ср соответствующий этиологический миф в ШБр XI 1618

не давая двум ложкам (джуху и унабхрит) соприкоснуться (*asamsparśayant srucāu*) соединяет (джуху-ложку) с дхрувой (*dhruvayā samanakti*) — Перевод *samanakti* сделан с учетом очевидного, на мой взгляд, противопоставления двух этих обрядовых норм именно по признаку соприкосновения (не давая соприкоснуться — соединяет) В пользу такого понимания свидетельствует последующий комментарий, где действие, означенное словом *samanakti*, интерпретируется как приставление головы к атману(-остову) В переводе Эггелинга акцент перемещается на имевшее при этом место смешение масла «without letting the two offering-spoons touch each other, he mixes (some of the butter left in the juhū) with (that in) the dhruvā» Возражая Эггелингу, Минар рассматривает здесь инструментальный падеж *dhruvayā* в качестве медиативного, а не социативного (Минар, № 126) Однако соответствующее предписание КШС III 22 *juhvā dhruvām samanakti* («дхруву он соединяет с джуху-ложкой») — свидетельствует, судя по всему, против такой интерпретации

Поэтому и греховен (жертвователь, совершающий яджну) вместе с женой, когда у той крови (*tasmād aṇu ātreuṇā uṣyatīnasvī*) — Явная игра двусмысленным словом *ātreuṇī* («женщина во время кровей») В «этиологическим» плане оно отсылало здесь к оплошавшей Речи, а в «этимологическом», — к Атри, как бы к общему генеалогическому предку всех женщин в этом состоянии Текст «Шатапатхи» не уточняет, что делать в ситуации, когда жена, являвшаяся необходимым участником обряда («задней половиной яджны», ср 13112 и примеч), вдруг действительно оказывалась нечистой Зато ТБр III 719, начав с утверждения «Поистине, половина яджны теряется у того, чья жена на день принятия обета бывает (из-за месячных) неприкасаемой (*anālamhukā*)», далее в продолжение темы подробно излагает правила, как, отстранив нечистую жену от участия в обряде, можно тем не менее избежать недостачи Эггелинг, опираясь (но только частично) на Саяну, который в свою очередь ссылается на ТС II 515, не связывает эту фразу с жертвенным контекстом и понимает ее в более широком плане «For the same reason one becomes guilty by (intercourse) with a woman who has just miscarried (*ātreṇī*)»

Ведь у такой женщины они и в самом деле ведут происхождение от богини речи (*etasyai hi yoṣāyai vāco devatāyā ete sambhūtāḥ*). — В подтексте: от Речи опроставшейся и переставшей беременить себя приношениями ради Праджapati. Перевод всей фразы зависит от того, как трактовать падеж в словах *etasyai yoṣāyai*, учитывая, что в *Мадхьяндина*-рецензии D. sg. основ на *ā* регулярно используется вместо Abl. sg. и Gen. sg. Эггелинг видит здесь отложительный падеж и переводит: «for it is from that woman, from the goddess Speech, that these (germs) originate». В подтверждение он ссылается на текст КШБр II.4.2.15: *etasā hi sa yoṣāyā devatāyā vācaḥ sambhūtaḥ* («for it is from that woman, from the goddess Speech, that he (Atri) originated»). Переводу Эггелинга, замечу, следует здесь и Свамианатхан. Не вижу, однако, оснований, почему под *sa* в тексте *Канвия*-рецензии следует понимать непременно *Atriḥ*, а не *garbhaḥ* — ведь вся «игра» ритуалиста, позволявшая в конечном счете сблизить Речь, с которой приключился выкидыш, и женщину во время месячных, строилась на двойном значении *garbha* (одновременно и «зародыш», и «крови»). Но в таком случае логичней, видимо, трактовать *etasā... yoṣāyā...* как Gen. sg.: «Ведь у такой („атрической“) женщины он (т.е. *garbhaḥ* — во втором значении) и в самом деле ведет происхождение от богини речи». В *Мадхьяндина*-рецензии «генеалогический» мотив, связанный с общей дурной наследственностью всех «атрических» женщин, несколько усиливается за счет замены *sa* (*garbhaḥ*) на *ete* (*garbhāḥ*); в предложенном мной переводе КШБр эту разницу по числу отразить не удалось. Попутно замечу, что средневековые комментаторы дхармических текстов колебались в трактовке значения слова *ātreuṇi*, предлагая на выбор оба варианта: и, условно говоря, «патронимический» («женщина из готры Атри»), и «этиологический» («женщина во время кровей»); ср. коммент. Медхатитхи на ЗМ XI.86. В обоснование предложенного понимания остается только добавить, что прослеживающееся здесь отношение к Речи как к прототипу всех женщин в целом давало о себе знать и в ряде других контекстов. В частности, в ШБр III.2.4.6 именно к Речи, сильно пристрастной пляске и песне — чем и воспользовались, собственно говоря, боги, чтобы приманить ее к себе, отвадив от гандхарвов, — возводится также и присущая современным «Шатапатхе» женщинам легкомысленная суетность (*tasmād apy etarhi moghasamhitā eva yoṣāḥ*); ср. аналогичный по своей сути этиологический ход, объясняющий своеобразную реакцию женщин на ухаживание мужчины, в ШБр III.2.1.19–20.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### I.5.1.1

...произносит призыв (*ācṛāvayati*)... — Технический термин, означавший произнесение жрецом адхварью обращенного к агнидхре призыва: о *ṛāvaya* («вели, чтоб было услышано»); ср. выстраиваемый в I.8.3.20 контекст с инструментальным и винительным падежами: *taṁ... devaiḥ ṛāvaya* (букв. «вели, чтоб он был услышан богами»). В ответ на этот призыв агнидхра восклицал: *astu ṣrauṣaḥ*. Этот возглас (где *ṣrauṣaḥ* — производное от *ṣru-* со стертymi

грамматическими признаками) условно переводится мной симметрично адхварьеву призыву: «Да услышано будет!»; ср. его толкование в I.8.3.20.

### I.5.1.3

...чем огонь чистят. — Ср. I.4.4.14–15.

### I.5.1.7

Ср. I.4.2.2 и примеч.

### I.5.1.9

Ср. I.4.2.3 и примеч.

### I.5.1.10

Ср. I.4.2.4 и примеч.

### I.5.1.16

Поистине, собираясь произносить (призывающие молитвы), он тем самым собирается и (посвятельные) жертвовать (*anuvakṣyan vā etad yakṣyan bhavati*). — Эггелинг переводит несколько иначе: «He (the hotri), namely, will have to recite the anuvākyaś and the yājyaś».

### I.5.1.18

Ведь это и в самом деле исполняется, если произнесет (во время нее) желанное богам (*taddhi samṛddham yo juṣtaṁ devebhyo 'nubravat*). — Эггелинг здесь и далее понимает этот оборот иначе: «for auspicious it is when one recites what is agreeable to the gods».

### I.5.1.20

Поистине, люди — это народ (жертвователя) (*prajā vai naraḥ*). — То есть семейники жертвователя, по отношению к которым он выступает на своей яджне самосущим Праджапати. Сужение *naraḥ* до *prajāḥ* подготавливает переход к следующей фразе, где, в частности, его семейники, присутствующие на жертвоприношении (ср. примеч. к I.8.3.6), выражают свое одобрение сказанному хотаром.

...когда — (эти) ли (мантры) знает (хотар) или нет — (народ жертвователя) все равно разражается (словами): «Хорошо произнес! Хорошо произнес!» (...*yaṣ ca veda yaṣ ca na sādhy anvavocat sādhy anvavocad ity eva viṣṭyante*). — То есть знает ли хотар именно эти мантры или мантры других школ, которые, как свидетельствует текст «Ашвалаяна-шраутасутры», могли следовать совершенно иным текстам (ср. АшвШС I.3.23 и сл.). В связи с несовпадением школьных традиций и актуальностью этого для составителя «Шатапатха-брахманы» ср. I.8.2.4: «Если жертвователь поймет, что хотар не знает (этого яджуса)...». У пересказывающего Саяну Эггелинга имеем: «whether or not he knows (forms of speech that are agreeable), they are uttered (and received with applause), 'well he has recited! well he has recited!'».

Как убежали те Агни... — См. I.2.3.1, I.3.3.13–14.

### I.5.2.6

Убежала как-то от богов яджна. — В связи с I.5.2.6–20, где бегство яджны и ее последующее возвращение на место жертвоприношения увязывается

с согласованным обменом между жрецами мантрами-наказами, см. Вступительную статью.

#### I.5.2.7

...произносит призыв... — См. примеч. к I.5.1.1.

Да услышано будет! — См. примеч. к I.5.1.1.

Этой... (яджной)... жрецы занимаются, передавая (ее) из рук в руки (tena... *ṛtvjaḥ saṁpradāyaṁ caranti*)... — Рассматриваю *saṁpradāyaṁ* («передавая из рук в руки») в качестве деепричастия несовершенного вида на -am. У Эггелинга: «with it... the priests carry on the tradition».

#### I.5.2.13

(Сказав хотару): «Это последний!»... — Ср. КШС III.3.18; у Эггелинга: «“this is the last one”, thus thinking».

#### I.5.2.18

...(говоря): «О *ṣṛāvaṃ*!» — боги выпускали восточный ветер... — Переход к теме дождя мотивирован в данном случае тем, что слово *ṣṛāvaṃ* («вели, чтоб было услышано») омонимично каузативу глагола *ṣru* (*sru*) в повелительном наклонении со значением «заставь пролиться»; соответственно *astu ṣrauṣaṭ* должно бы тогда пониматься как «да будет пролито».

#### I.5.2.20

...(говоря): «О *ṣṛāvaṃ*!» — боги призывали сияющую (корову)... — О значении *ṣṛāvaṃ* в данном контексте см. примеч. к I.5.2.18.

#### I.5.3.3

Оттого славословили боги до изнурения (*tato devā arcantaḥ ṣṛāmyantaḥ ce-ruḥ*). Узрели... — Обращает на себя внимание, что все узусы этого усеченного (см. примеч. к I.2.5.7) оборота так или иначе, но отсылают неизменно к ситуации, когда будущий жертвователь еще не распознал яджну и именно изнуряющее восхваление ее является здесь средством достижения им искомого «прозрения». Иногда, как в I.5.3.3 и I.7.2.23, эта связь между восхвалением и прозрением прямая («славословили» — «узрели»). Иногда она опосредована более широким контекстом поиска яджны (ср. I.6.2.3–4), а в случае с Ману (I.8.1.7), оставаясь внешне невыявленной, она тем не менее присутствует уже в самой функциональной характеристике этого пионера яджны, первого из послепотопных людей, «прозревшего» и совершившего ее. Судя по всему, переход от темы восхваления к прозрению внутренне был мотивирован тем, что глагол *arc-* («сиять», «воспевать»; отсюда *ṛc* со значениями «гимн», «сияние») по самой общей своей смысловой направленности был одновременно ориентирован сразу на две различные перцептивные модальности: и на слух (хвалить/слышать), и на зрение (сиять/видеть).

#### I.5.3.8

Далше, чтобы избежать неоптимального смешения (*ajāmitāyau*), для следующих (за весной времен года) каждый раз говорит: «Жертвуй!» — Продолжение «кровосмесительной» темы, начатой в I.3.2.8 (см. соответствующее примеч.) в связи с тем, что доли масла для предваряющих жертв брались на



все Времена года без поименного их отказывания. Если сейчас адхварью будет перечислять имена, все будет выглядеть так, будто в джуху-ложке имеются поименованные, но тогда уж точно смешавшиеся доли, что, разумеется, недопустимо («ведь совершит он непотребное смешение»). Чтобы избежать этого, следует ограничиться упоминанием одной только Весны, имея, однако, в виду, что с ее именем «тут он сразу же выговаривает на самом деле все времена года». Когда опасность кровосмешения устранена и условия для непотребного соития созданы жрецом-адхварью, дальше уже дело хотара (см. I.5.3.15 и примеч.) и самого жертвователя (см. I.5.4.12 и примеч.) позаботиться о сотворении здесь уже приемлемых, т.е. разнополюх, пар.

### I.5.3.11

*Ведь Иды и в самом деле дожди: вот и мелкий гад, который летом и зимой совсем усыхает, и тот во время дождей все старается добыть еду, о которой (прежде) как бы молил (iti hi varṣā idō yad idam kṣudraṁ sarīṣraṁ grīṣmahemantābhyāṁ nityaktaṁ bhavati tad varṣā īḍitam ivānnaṁ icchamānaṁ carati).* — «Мелкий гад» (*kṣudraṁ sarīṣraṁ*) появляется также в ШБр II.5.1.2 в качестве обозначения отличного от змей класса тварей. Теперь относительно синтаксиса. Рассматриваю второе *varṣāḥ* как аккумулятив во временном значении протяженности, связывая при этом *īḍitam* с *annaṁ* (ср. I.5.4.3; см. также: Минар, № 757). Эггелинг понимает синтаксические связи иначе: «The Ids (praises), doubtless, are the rains; they are the rains, inasmuch as vile, crawling (vermin) which shrink during the summer and winter, then (in the rainy season) move about in quest of food, as it were, praising (īḍ) the rains».

### I.5.3.13

...восклицание «свах» — это конец яджны. — Ср. I.9.2.25–28.

...повторяя) «свах», «свах». — Во время пятой предваряющей жертвы хотар произносит мантру: «Мы, кто жертвует (восклицание) „свах“ Агни, (восклицание) „свах“ Соме, (восклицание) „свах“ Агни... и т.д.» — в обычном для полно- и новолунного обряда порядке; см. I.5.3.22–23, ср. I.4.2.16–17.

### I.5.3.15

*Ведь совершит он непотребное смешение, если будет жертвовать (их) каждый раз или (со словами) «пусть примут», или «пусть примет». «Пусть примут» — это подлинно женщина, «пусть примет» — мужчина. — Во время первой (и третьей) предваряющей жертвы хотар произносит: «Мы — кто жертвует Разжигам [Идам]! Разжиги [Иды], о Агни, пусть примут (vyantu) масло! Вашат!»; во время второй (и четвертой): «Мы — кто жертвует Танунапату [Бархису]! Танунапат [Бархис], о Агни, пусть примет (vetu) масло! Вашат!» (см. Хиллебрандт, с. 95, 97). Истолкование этих посвятительных молитв определяется все той же потребностью избежать «непотребного смешения». Соответствующие предпосылки для этого адхварью уже созданы (см. примеч. к I.5.3.8), и теперь хотар сотворяет приемлемые, разнополюе, пары (иначе ведь опять случится нечто непотребное — ср. ДжБр I.300, где актуальность для ритуалиста темы разнополости в контексте «непотребного смешения» проявляется в полной мере). Сопоставление здесь *vyantu* с женщиной, а *vetu* с мужчиной (ср. TC II.6.1.4) мотивируется, судя по всему, родом соответствующих божеств: слова *samidh**

и *iḍ* — женского рода, *tanūnapāt* — мужского, а *barhis*, употребляясь, как правило, в среднем, все же допускает иногда и мужской. Пятая посвятельная молитва не имеет, разумеется, пары (ср. I.5.4.12–16).

### I.5.3.20

*Потом джуху(-ложку), как более превосходную, возносит над (упабхрит) (athottarām juhūm adhyūhati).* — Производя возлияния, адхварью держит разом обе жертвенные ложки двумя руками и притом так, что джуху находится выше упабхрит. Первые три возлияния (Разжигам, Танунапату и Идам) совершаются маслом, набранным в джуху; для четвертого возлияния (Бархису) масло в нее переливают из упабхрит, и затем джуху-ложка вновь приводится в свое обычное «превосходное» положение (о «превосходстве» джуху-ложки см. также примеч. к I.3.2.4). У Эггелинга: «He holds the juhū over (the upabhṛt)».

### I.5.4.1

*...если (жертвователь) страдает (лихорадкой), (адхварью) пусть скажет: «Тронь себя!» Если он горячим будет, такого только и надобно желать. Он ведь и в самом деле в таком случае разожжен. А если холодным будет, (такого) не надобно желать (...abhimṛṣeti brūyād yady upatāpī syāt sa yady uṣṇaḥ syād aiva tāvat ṣaṁseta samiddho hi tāvad bhavati yady u ṣṭaḥ syān nāṣaṁseta).* — О болезни как «вышем тапасе» (*paramaṁ tapaḥ*) см. БрУп V.11.1. Здесь же речь, насколько я могу понять, идет о больном (*upatāpīn*) жертвователе, которого бросает то в жар, то в холод. Цель прикосновения состоит, очевидно, в том, чтобы жертвователю узнал свою «температуру»; показательно, что в КШБр II.5.2.1 обращение адхварью включает также призыв к жертвователю внимательно исследовать свое состояние, после того как прикоснулся к себе (*abhimṛṣyekṣasva-iti*). Две следующие фразы как раз и отражают, по моему, возможные результаты этого самоисследования с его оценкой на предмет желательности. Эггелинг понимает иначе: «if he (the sacrificer) be burning (with fever, &), he (the Adhvaryu) will say, “Stroke (thyself)!” If he be hot, then one may feel confident, for then he is kindled; and if he be cold, then one need hope no longer».

### I.5.4.5

*...воскливание «сваха» (svāhākāraḥ)... делает своим (svī ha kurute)... — Fig. etym.*

*...птицы все больше нахохливаются (pratitarām iva vayāmsi bhavanti)... — Бётлинг для наречия-префикса *prati* в сравнительной степени в сочетании с глаголом *bhū-* дает в своем Словаре значения: «sich mehr zurückhalten, — einziehen»; у Эггелинга: «the birds retire more and more».*

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### I.6.1.3

*И как слышали (от асуров эти Времена года), в чем для них процветание, — таким процветанием те и процветали (te haitām edhatum edhāñcakrire*

*yāt eṣām etām anuṣṛṇvanti*). — Форма настоящего времени глагола *anu-ṣru* (в Канвия-рецензии мы имеем вместо *anuṣṛṇvanti* инъюнтив *anuṣṛṇvan*) используется здесь, видимо, для более живой репрезентации прошлых событий. В качестве субъекта слышания рассматриваю не богов, как это делает Эггелинг, а именно Времена года, что мне кажется самым естественным, особенно в свете последующего высказывания (см. ниже). Эггелинг же, следуя за комментатором (*devāḥ ṣrutvā vyathante*), переводит: «Those (Asuras) then throve in such a manner that they (the gods) heard of it».

Бывало ведь, идущие (из Времен года) первыми только пахут и сеют — следующие (за ними Времена года) уже жнут и молотят (*kṛṣanto ha smaiva pūrve varanto yanti lunanto 'pare mṛñantaḥ*). — При переводе *pūrve* и *apare* исхожу из того, что субъектом действия, как и в предыдущей фразе, являются все те же Времена года, которые действительно идут (*yanti*) друг за другом, начиная с весны и кончая зимой (ср. I.5.3.9–13). Этот дополнительный смысл, закодированный уже непосредственно в плане выражения — т.е. в самой конструкции *kṛṣanto... varanto yanti*, где формально глагол («идти») лишь придает длительность действию, выраженному причастием, — ускользнул от внимания Эггелинга, вследствие чего *pūrve* и *apare* были истолкованы им как асуры: «For even while the foremost (of the Asuras) were still ploughing and sowing, those behind them were already engaged in reaping and threshing».

Травы же, вызревающие без пахоты, вызревали для этих (асуров) беспрепятственно (*ṣaṣvaddhaibhyo 'kṛṣṭapasyā evauṣadḥayaḥ pecire*). — И это тоже являлось делом, условно говоря, рук все тех же Времен года, поскольку если бы не они, то все шло для асуров своим чередом: травы вырастали бы лишь во время дождей, летом и зимой они совсем засыхали бы, а осенью стелились бы, наподобие бархиса (ср. I.5.3.12). Перевод Эггелинга: «Indeed even without tilling the plants ripend forthwith for them» — сделан без учета того, что в отличие от предыдущего высказывания речь здесь идет уже не о пахотных культурах, а о дикорастущих травах (*oṣadḥayaḥ*), не требующих, естественно, никакой пахоты (*akṛṣṭapasyā eva*).

#### I.6.1.4

Вот и досадовали боги (*tad vai devānām āga āsa*). — Ср. I.7.4.2. У Эггелинга: «This now caused anxiety to the gods». В Канвия-рецензии: *tad u vai devānām atathāsa*.

«Так ли уж меньше (наш) ненавистник злобствует из-за этого на (нас, своего) ненавистника?! Придумайте, как можно изменить нынешнее (наше положение)» (*kañya in nv ato dviṣan dviṣate 'rātīyati kim v etāvanmātram upajānīta yathedam ito 'nyathāsad iti*). — Эггелинг понимает иначе: «That owing to that (desertion of the Seasons), enemy (viz. the Asuras) seeks to injure enemy (viz. us) is of little consequence; but this indeed goes too far: try to find out how henceforth this may be different!» В Канвия-рецензии имеем: *kañya in nv tato dviṣan dviṣate 'rātīyed atha kim tāvanmātram, te hocuḥ katham idam ito 'nyathā syād iti*.

#### I.6.1.8

Вот этот Агни наделяется среди Времен года долей, (когда хотар говорит в посвященных молитвах): «Разжиги, о Агни...», «Танунапат, о Агни...», «Бархис, о Агни...», «Сваха, о Агни...». — См. примеч. к I.5.3.15.

Поистине наделенным долей подлинно становится (хотар) в том благо-  
датном обряде который он совершает, называясь одинаково с этим (жерт-  
вователем) и для него обладающего Агни, обладающие Агни Времена года  
подлинно варят растения (и) все здешнее если он знает как этот Агни наде-  
ляется долей среди Времен года (*ābhakto ha vai tasyām punyakṛtyāyām bhavati  
yām asya samāno bruvānah karoti, agnumate ha vā asmā agnimanta rtava osadhīh  
pasantīdam sarvam ya evam etam agnim rtusv ābhaktam veda*) — Рассматриваю  
слова асуа и *asmāi* указывающими, как и обычно, на жертвователя В таком  
случае оборот *asya samāno bruvānah* (букв «называющийся одинаково с этим») можно трактовать отсылающим именно к хотару, поскольку тот, как и Агни-хотар, действительно избирался под патронимическими именами жертвовате-  
ля (см I 5 1 9–11, ср I 4 2 3–4) Эггелинг понимает иначе «And verily, whoso-  
ever knows that Agni is thus allowed to share (in the sacrifice) along with the Sea-  
sons, he is allowed to participate in whatever auspicious rite is performed by one  
who professes to be equal (in that knowledge) to him, — for him, being possessed  
of Agni, the Seasons, themselves possessed of Agni, ripen the plants and everything  
here»

I 6 1 9

Если предваряющие жертвы зовут привезти последними — Ср  
I 4 2 16 17

I 6 1 12

Если спереди хотели прицелиться к ним асуры-ракишасы (*sa yady enān  
purastād asuraraksasāny āsiraṅksan*) — У Эггелинга «And if the Asuras and  
Rakshas wished to attack them in front »

I 6 1 21

Данный параграф открывает новую тему — приношение лепешки для Аг-  
ни, которое совершалось как в день полной, так и новой луны Жертвуемая  
в огонь часть лепешки, согласно содержанию параграфа, уделялась Агни  
в четыре приема, т е так же, как и при приношении второй лепешки (см  
I 7 2 8–10) для Агни-Сомы в полнолуние (или Индра-Агни в новолуние) От-  
сюда техническое название жертвуемой богам части лепешки — *caturavatta*  
(«уделяемая в четыре приема»)

I 6 2 1

Поистине пошел такой слух среди риши (*tad vā rsīnām anuṣrutam āsa*) —  
У Эггелинга «Now this was heard by Rishis»

скрыв (ее от людей) с помощью жертвенного столба (*yūreṇa yura-  
itvā*) — То есть совершив им на месте жертвоприношения действие, которое,  
сбивая с толку, препятствует людям узреть ведущую на небо яджну Данная  
«этимологическая фигура» неоднократно воспроизводится в тексте «Шата-  
патха-брахманы», ср III 2 2 2–3, 11–12, 28–29, III 4 3 15–16, III 7 2 27 и др  
Трудно, однако, с определенностью сказать, какую конкретно операцию име-  
ет в виду составитель нашего текста, при том что словарное значение кауза-  
тивной основы *yuraṇa* (по Бетлингу *verwischen, dem Auge entziehen*, по Мо-  
ниер-Вильямсу *to efface, obliterate, conceal, remove, destroy*) допускает в прин-

ципе различные трактовки Эггелинг предлагает здесь «having effaced the traces of it with the (sacrificial) post», тот же оборот в ШБр III 2 2 2 он переводит «scattered it by means of the sacrificial post» АйтБр II 1 проясняет, быть может, ситуацию с *yoraya* «Поистине, с помощью яджны боги пошли наверх в небесный мир Они боялись „Увидев ее у нас, следом люди и риши смогут прознать путь (на небо) [*ani prajñāsyanti*, у Кейта ‘will track us’]”» Поистине, именно с помощью жертвенного столба они скрыли (от людей) эту (свою яджну) [*tam vai yūpenaivāyoraṇ*, у Кейта «Them they obstructed by means of the sacrificial post] Раз скрыли ее именно с помощью жертвенного столба [*tam yad yūpenaivāyoraṇ*, у Кейта опять „in that they obstructed them by means of the post“], то и имя ему уйра А пошли они наверх, установив его верхом вниз Пришли потом люди и риши на место, где боги совершили яджну, (и сказали) „Чтобы прознать (путь) [*prajñātyai*, у Кейта ‘to track the sacrifice’], поищем что-нибудь, что осталось от яджны!“ Поистине, нашли они (от нее) только жертвенный столб, установленный верхом вниз Поняли они „Вот им-то и скрыли (от нас) яджну боги [*anena vai devā yajñam ayūyuraṇ*, здесь у Кейта ‘By this the gods have blocked the sacrifice’]” Выкопали они его и установили, направив вверх Воистину, после этого они прознали яджну и небесный мир [*tato vai te pra yajñam ajānan pra svargam lokam*, у Кейта „Then did they discern the world of heaven“]» Нельзя, видимо, исключать, что и в случае «Шатапатхи» данная «этимологическая фигура» должна читаться в том же ключе, тем более что понимание жертвенного столба как лаза на небо есть общее место брахманической прозы (ср. особую его роль в обряде ваджапея)

### 1623

*То ли боги дали (яджне) просиять (prarocayaṇ cakruh) им а может сами додумались (dadhrīre) «Трогайтесь мы пойдем туда откуда боги достигли небесного мира!»* — Ср. 1624, где говорится, что «яджна просияла им» (*ebhyo yajna prārocata*) Сходным образом у Эггелинга. Не исключено, однако, что здесь прямая речь заполняет свободные валентности обоих глаголов, и если это так, перевод должен бы принять тогда следующий вид «То ли боги дали просиять им (такой мысли), а может сами додумались „Трогайтесь, мы пойдем туда, откуда боги достигли небесного мира!“»

*Глядь обернувшись черепахой тепешка ползет (et purodāṣam eva kūrmat bhūva sarpaṇtam)* — В понимании частицы *ed (a-id)* как выражающей неожиданность действия сл. у Бетлингу У Эггелинга здесь «and came upon the sacrificial cake which had become a tortoise and was creeping about», ср., однако, его перевод IV 1 3 4 и примеч.

### 1627

*Соверши для меня ишти-(приношение)'* — То есть соверши полнолунный обряд, внося в него изменения, необходимые для исполнения какого-либо особого желания (ср. 16212) В сознании ритуалистов значения двух омонимов *istī* как производное от *yaj* («почитать, жертвовать») и производное от *is* («стремиться, желать») постоянно пересекались, ср. «этимологическое» объяснение *istī* в ТБр III 9 13 1 и АйтБр I 2

### 1.6.2.12

*Посвяtitельная и призывающая молитвы пусть будут со словом «голова».* — Ср. ВС XIII.14, 15.

*Две доли масла относятся к убийству Врмтры (vārtraghnau).* — У Эггелинга: «The two butter-portions should be offered to the Vrtra-slayer»; в связи с трактовкой *vārtraghna* ср., однако, его примеч. к XIII.4.1.13.

*Две самьяджья(-молитвы) (saṃyājye)...* — Технический термин для обозначения посвяtitельной (*yājyā*) и призывающей (*anuvākya*) молитв Агни-Свиштакриту, подчеркивающий их единство (*sam-*) относительно размера (ср. I.7.3.16–19). Здесь имеются в виду два стиха Ригведы (VII.1.3 и VII.1.18) размером *вирадж*.

### 1.6.3.7

*В (главе об) этом (приношении) объясняется, как боги лечили его.* — См. ШБр V.5.4.2 и сл.

### 1.6.3.10

*...имеющим Индру своим врагом(-убийцей) (indraçatruḥ)!* — Ошибка в ударении, влекущая инверсию смысла. Надо было бы сказать *indraçáturuḥ* (...врагом(-убийцей) Индры), ср. ТС II.4.12.1; «Шатапатха-брахмана» восстанавливает здесь полную форму: *indrasya çatruḥ*.

### 1.6.3.23

*Поистине, двойственно здешнее — только влажное и сухое, третьего нет (dvaṃyāt vā idaṃ na tṛtīyaṃ asty ārdraṃ caiva śuṣkaṃ ca).* — Ср. I.1.1.4 и примеч.

*Такова уж могучая сила размножения, (присущая) именно (двоице из) Агни и Сомы (agnīṣomayor haivaitāvatī vibhūtiḥ prajātiḥ)!* — В отличие от Эггелинга рассматриваю *vibhūtiḥ* в качестве определения к слову *prajātiḥ* («сила размножения»). Для последнего ср. выражение *prajāpateḥ prajātiḥ* в ШБр II.4.4.2.

### 1.6.3.27

*Не совершается ли здесь непотребное смешение? Смешение потому, что ничто не разделяет (приношения) масла для Агни и Сомы и лепешки для Агни и Сомы (kim idaṃ jāmi kriyate 'gnīṣomayor evājyasyaṅgnīṣomayoḥ puroḍācasya yad anantarhitāṃ tena jāmi).* — Продолжение темы, начатой в I.6.3.23. Для *jāmi* см. примеч. к I.3.2.8, I.5.3.8. Как мне кажется, вопрос о «непотребном смешении» масла и жертвенной лепешки мог провоцироваться в данном случае двумя обстоятельствами: во-первых, безгласное приношение масла для Агни-Сомы (*irātṣiyāja*) совершалось непосредственно перед приношением одноименной лепешки (ср. КШС III.3.2) — отсюда: «(их) ничто не разделяет», и, во-вторых, последнее также расценивалось в конечном счете как приношение масла (ср. I.7.2.10), поскольку оба уделяемых преломка снизу и сверху поливались действительно маслом. Дальнейшее развертывание темы (см. ниже) определялось, судя по всему, сходством (и по жертвуемому материалу, и по божествам) двух церемоний — *irātṣiyāja* и *ājyabhāgai*, что, в свою очередь, заставляло подчеркнуть различие между этими двумя приношениями, с одной

стороны, и между ними и лепешкой для Агни-Сомы, с другой. Эггелинг, посчитав, что *anantarhitam* (по Бётлингу: «durch Nichts getrennt») отсылает к *irātṣiyāja*, переводит: «Why this sameness (of performance)? By what is introduced between (в таком случае было бы, скорее, *antarhitam* вместо *anantarhitam*. — B.P.) the butter(-offering) to Agni and Soma and rice-cake to Agni and Soma, a repetition of performance (is committed)».

Произнеся призывающий рич, (в случае приношения двух долей масла для Агни и Сомы) он жертвует (как посвяtitельную молитву мантру со словом) «желанно». — Для Агни в качестве призывающего рича в день полнолуния читалась РВ VI.16.34 (в новолуние — РВ VIII.44.12), для Сомы в день полнолуния — РВ I.91.5 (в новолуние — РВ I.91.11). Посвяtitельная молитва для Агни: «Мы — кто жертвует Агни! Пусть Агни желанно примет масло! Вашат!»; посвяtitельная молитва для Сомы: «Мы — кто жертвует Соме! Пусть Соме желанно примет масло как жертвенную еду! Вашат!» (Хиллебрандт, с. 104, 106).

...(в случае жертвенной лепешки), произнеся призывающий рич, ричем (как посвяtitельной молитвой) он и жертвует. — Эггелинг считает, что эта фраза касается безгласного приношения масла, однако КШБр II.6.1.19 прямо отсылает в данном случае к жертвенной лепешке; в таком случае здесь имеется в виду соответственно РВ I.93.9 и РВ I.93.5.

...(в случае безгласного приношения) маслом он жертвует без речения (мантр) в полный голос... — Во время безгласного приношения в качестве призывающей и посвяtitельной молитв нашептывались соответственно РВ I.93.2 и РВ I.93.6.

То, что не произносимо в полный голос, по природе своей свойственно Праджапати. — Ср. I.4.5.12.

Ведь ануштубх и в самом деле речь и Праджапати — речь. — Праджапати — яджна, а потому и Священная Речь по преимуществу. В данном случае в качестве мантр использовались ричи РВ I.93.2, 6 размером ануштубх.

### I.6.3.29

...с (прикусом) зубов в один ряд (*anyataratodantāḥ*). — То есть жвачные. Из приносимых в жертву пяти жертвенных животных (ср. I.2.3.6–7) это бык, баран и козел, которые противопоставляются двум другим, коню и человеку — оба последних с прикусом зубов в два ряда (*ubhayatodantāḥ*). Ср. АйтАр II.3.1.4; см. также РВ X.90.10; ТС II.2.6.3.

...рич и в самом деле кость... Ведь и в самом деле он сотворяет (*karoti*) теперь кость (*asthi*)... — Саяна глоссирует: *asthivad drdham karoti*. В данном случае соотнесение призывающего рича с костью является простым воспроизведением аналогичного высказывания в I.6.3.40, где, однако, этому уже дается вполне разумное объяснение.

### I.6.3.30

...с (прикусом) зубов в два ряда. — См. примеч. к I.6.3.29.

### I.6.3.31

Поистине, этот (жертвователь), собираясь поститься по случаю полнолуния приношения, пусть никогда не насыщается (разрешенной едой) до

полного пресыщения (*sa vai paurṇamāsenopavatsyan na satrā suhuta iva syād*) — Для последней конъектуры ср I 11 10–11, где говорится о допускаемой по-  
стом еде Эггелинг, как кажется, понимает несколько иначе и связывает изла-  
гаемый сейчас запрет с ситуацией предшествующей полнолунному посту  
«When he (the sacrificer) is about to enter upon the fast of the full-moon ceremony,  
he may not be entirely sated» Предложенный им перевод, будучи формально  
допустимым, плохо вяжется со следующей фразой, где в силу симметричного  
ее строения (см сл примеч ) начальное *tena* должно, по-видимому, относить-  
ся к самому посту

Этим (воздержанием) он сжимает (свой) здешний асурический живот  
(а) наутро приношениями (богам) — божественный (*tenedam udaram asuryam  
vlināty āhutibhiḥ prātar daivam*) — В обоих случаях речь идет об отказе от  
принятия еды — отсюда мотив сжатия живота Но если в первом случае дело  
касается обычной, «здешней» еды и «здешнего живота», который достался  
жертвователю от асуры Вритры (ср I 6 3 17), то во втором — еды жертвен-  
ной, предназначенной богам, которой жертвователь лишается Эггелинг, трак-  
туя *tena* как *therefore*, переводит «He therefore now compresses (that part of) his  
belly which relates to the Asuras, and next morning, by means of the oblations, that  
which relates to the gods»

I 6 3 40

Сопоставление призывающего рича с костью мотивировано в данном слу-  
чае следующим Принесение в жертву двух долей масла для Агни и Сомы  
в сопровождении двух посвячительных молитв рассматривается как наделе-  
ние яджны, за которой ритуалисту постоянно мерещится жертвенное живот-  
ное, глазами, показателем в этом отношении текст КауБр III 5, где отсутствие  
двухчастной жертвы масла во время приношения жертвенного животного  
объясняется тем, что в противном случае он сотворил бы из яджны четырех-  
глазого уroda Но эти «бескостные» глаза, чтобы быть устойчивыми, требуют  
для себя «оправы», вот этим призывающим ричем хотар и сотворяет сначала  
то, что, будучи костью, является для них такой «оправой», т е череп

I 6 4 3

Добро ночует дома (*amā vasur vasati*)<sup>1</sup> — Звукопись, указывающая  
на то, что речь уже зашла о новолунном обряде (*amāvāsya*), во время которого  
вторая лепешка посвящалась одновременно паре богов — Индра-Агни

I 6 4 6

Они собирали его с помощью коров пустив (их) следом в разные стороны  
(*tam gobhir anuvisthāṛya samābharan*) — Саяна толкует (и, быть может, пра-  
вильно) каузативное деепричастие *anuvisthāṛya* как *anukramena vividham sthā-  
rayitvā dhārayitva* Трудно сказать, что конкретно понимает здесь наш автор  
под *anuvisthāṛya* Но, во всяком случае, перевод Эггелинга не кажется удовле-  
творительным «They prepared it, after having it collected, part by part, by the cows»

I 6 4 9

Наполнялся этот (Индра) и изгонял зловредную желчь так же, как напои-  
лась бы амшуч(чаща) (соком сомы забеленным молоком) (*sa yathāṃśur*



*āpyāyeta, evam āpyāyatāpa pārmānam harimānam ahata*) — Эггелинг понимает иначе «In the same way as the Soma stalk becomes strong (by being touched or sprinkled with water), so he (Indra) became strong (by the Soma being mixed with boiled milk) and overcame that evil, the jaundice»

16414

*Это ведь и в самом деле удачно, когда к прежней не убывшей совсем по-свежает еще новая еда (taddhi samrddham yad aksīna eva pūrvasminnanne 'ithāparam annam āgacchati)* — Перевод Эггелинга «He, indeed, is in a prosperous state with whom, while the old food is still unfailing, fresh food is accruing» — представляется мне сомнительным. Текст (по крайней мере в этой части) совершенно прозрачен: данное утверждение приводится оппонентами в оправдание своей практики (в КШБр II 6 2 11 это подчеркивается заключительным *āgacchati-iti*), и далее следует ее опровержение.

*Такой (жертвователь) только на еду и становится богатым (sa ha bahvanta eva bhavati)* — Канвия-рецензия еще более определена «Тот, кто поступает так (*yas tathopasarati*), только на еду и становится богатым!» У Эггелинга «For such a one has indeed abundant food»

*перестает он, однако, жертвовать сомой, а жертвует (простым) молоком. Ведь царь-сома находится (пока) только там (asomayājī tu ksīrayājy ado haiva somo rājā bhavati)* — Здесь наш ритуалист как бы возвращает своим оппонентам их же собственное *adas* («там», «в том мире»), ловя их на слове «Вы говорите, что там еда не убывала у богов совсем, но это и значит, что царь-сома пока еще там!», ср. Канвия-рецензию *ado hvevāsau somo rājā devānām annam bhavati* (Ведь и в самом деле тамошний царь-сома, пища богов, находится еще там!) Эггелинг в своем переводе второго *adas* выводит его за пределы оппозиции «тот мир» — «этот мир» и рассматривает его в качестве нейтрального указательного местоимения (хотя в таком случае естественней было бы ожидать *tad*) «However, he is not now offering soma, but he is offering milk (i.e. the Sānnāyua), and that (milk) becomes king Soma (in yonder world)» Для конъектуры «простым» см. сл. параграф, который как раз и начинается, по-моему, с пояснения этой «простоты»

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

1711

*Поистине, этот (адхварью ради получения молока для санная-приношения) совершает (обряд) отгона телят (от своих матерей) с помощью ветки (срезанной с дерева) парна* — Вся брахмана 1711–21 посвящена описанию подготовительных для санная-приношения обрядов, которые совершались в день, предшествующий новолунию. Срезание ветки, как и оставление телят вместе с матерями, предшествовало, разумеется, их отгону от коров.

*прицелился безногий стрелок и срезал перо* — Ср. РВ IV 27 3–4

1713

*А некоторые еще добавляют «Вы — приближающиеся (upāvavah stha)!»* — Ср. ТС I 111

*Ведь и в самом деле (к корове в таком случае) позволено будет приблизиться второму (ира hi dvitīyo yati)*<sup>1</sup> — Насколько я понимаю, субъюнктив *ира-ayati* (от *ира-и*) подчеркивает здесь вероятность (нежелательного) действия с имплицитной зависимостью от обстоятельства, которое и восстанавливается в предлагаемой мной конъектуре Эггелинг, следуя Саяне (*dvitīyah = śatruḥ*), переводит «because thereby another (an enemy) approaches (the sacrificer)»

І 71 10

*Объяви к которой подпускали (теленка) (upasrstām prabrūtāt)*<sup>1</sup> — В понимании *upasrstām* следую интерпретации Бодевитца (*Bodewitz H W Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65 Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prānāgnihotra Leiden, 1973, с 69, примеч 1*) Эггелинг переводит «Announce that she (the cow) has been let loose to (the calf)», у Хиллебрандта (с 10) «Melde mir sie (mit dem Kalbe) zusammengelassen!»

І 71 12

*Поэтому и (навитру) пусть положит (поперек) — верхушкой к северу* — То есть поперек основному в обряде направлению — с запада на восток

І 71 18

*Сняв (молоко с огня), он заквашивает его* — Закуска производилась свернувшимся молоком от предыдущей дойки

І 72 3

*хранителем сокровища риши (rsinām nidhigopah)* — Ср мантру ПарГр II 4 2, в которой ученик во время обряда посвящения называет себя «хранителем сокровищ веды» (*vedasya nidhīpah*)

І 72 6

*То, с чем рождается в долгу перед богами, он уделяет (avadayate) им тогда, когда жертвует* — Составитель текста явно сближает по смыслу два глагола *avaday* и *avado*, на чем и строится дальнейшее объяснение слова *avadāna* У Эггелинга «he satisfies (ava-day)»

І 72 7

*Поистине, уделяется эта (жертвенная лепешка) в четыре приема (tad vai caturavattam bhavati)* — У Эггелинга «this (oblation) consists of four cuttings» Порядок «уделения» излагается ниже в І 72 10, ср КШС І 9 2–8

І 72 15

*(В качестве тамошней призывающей молитвы) он подлинно произносит (здесьний) гаятри(-рич)* — По случаю лепешки для Агни произносился стих РВ VIII 44 16 В полнолуние по случаю лепешки для Агни-Сомы произносился стих РВ І 93 3, в новолуние, когда жертвовали лепешку Индра-Агни, — РВ VII 94 7, а если совершали сання-приношение — РВ І 8 1

І 72 16

*Потом с помощью («тамошнего») триштубх(-рича) он жертвует (здесьнюю посвятительную молитву) (atha tristubhā yajati)* — В данном контексте

глагол *уау-* следует, видимо, понимать в самом узкотехническом смысле этого слова — «жертвовать (т е произносить) посвяtitельную молитву (*yāyā*)», у Эггелинга «He then presents the offering with a trishtubh verse» По случаю лепешки для Агни произносился стих РВ X 8 6 В полнолуние по случаю лепешки для Агни-Сомы произносился стих РВ I 93 5, в новолуние, когда жертвовали лепешку Индра-Агни, — РВ VII 93 4, а если совершали санная-приношение — РВ X 180 1

## I 72 17

*Ведь призывающая молитва и в самом деле тамошнее (небо) и брихат (-саман) [букв «высокий (саман)»] — тамошний Ведь посвяtitельная молитва и в самом деле здешняя (земля) и ратхантара(-саман) [букв «(саман) колесничнее (других)»] — здешняя (земля) Природа же его и в самом деле сродни самому колесничному* — Сопоставляя призывающую и посвяtitельную молитвы с двумя наиболее ценными напевами — брихат (СВ II 159–160 = РВ VI 46 1–2) и ратхантара (СВ II 30–31 = РВ VII 32 22–23), составитель текста «Шатапатха-брахманы» опять пытается преодолеть «ущербность» полнотного и новолунного обрядов, не предполагавших исполнение самана (ср I 4 1 1 и примеч.) В данном случае основанием для такого опосредованного сопоставления могли, вероятно, служить уже сами названия напевов

## I 72 26

*название *sumeka* не что иное, как то же *su-eka* («совсем одинаковый»)* — По предложению В В Вертоградовой рассматриваю звук *m* в слове *su-m-eka* как эпентезу. Смысл *su-eka* связан, по-моему, с идеей ритмичного чередования равных друг другу годов, каждый из которых состоит из одинаковой череды дней и ночей, полумесяцев и т д Эггелинг, совершенно справедливо указывая на темноту всего ряда проводимых составителем текста сопоставлений, понимает *sveka* иначе — «eminently one»

*Поистине, раз (одна половина месяца) — *yavan*, (а про другую называемую в таком случае) *ayavan*, можно также назвать (при желании) *yavan*, то и эту (агнихотру), выполняя которую он становится хотаром этих (полумесячных приношений), называют *yāvīhotram* (*yavā ca hi vā ayavā yavetīva, atha yenautesām hotā bhavati tad yāvīhotram ity ācaksate*)* — Ср КШБр II 6 4 19 *yavāḥ ca hy ayavāḥ ca yavyā ity yad atha yenaivautesām hotā bhavati tad yāvīhotram ity ācaksate* Прочитанное в плане содержания высказывание Канвья-рецензии говорит о том, что обе половины каждого из месяцев (*yavāḥ* и *ayavāḥ*), взятые вместе, образуют месяцы (*yavyāḥ*) В плане выражения то же высказывание наглядно демонстрирует, что названия обоих полумесяцев суть производные от слова *yava*, означающее одновременно и полумесяц и ячмень Судя по всему, цель, преследуемая составителями обеих рецензий, заключалась здесь в порождении неологизма — *yāvīhotra*, потребность в котором определялась тем обстоятельством, что агнихотра как составляющая часть санная-приношения совершалась уже не молоком, как обычно, а именно ячменным зерном (*yava*), ср I 7 1 10 У Эггелинга «And since the Hotri» is concerned with these — to wit, the yavan and ayavan, which (according to some) is yavan — they call (his office) yāvīhotram»

### 1.7.3.3

Мигом взошел он на северной стороне в то самое время, которое за (приношением) Устроителю жертв (*sa āyatayottarata upotpede ya eṣa sviṣṭakṛtaḥ kālāḥ*). — КШБр II.7.1.3 дает более регулярное чтение: *sa etam eva kālām uttarata āyatayopotpede ya eṣa sviṣṭakṛtaḥ kālāḥ*. Эггелинг переводит *āyatayā* (по Бётлингу — *flugs, ohne Weiteres*) — «with his raised (weapon)».

### 1.7.3.4

Присоединился он (*samabrhat*)... — Эггелинг опять понимает иначе: «He withdrew (his weapon)».

### 1.7.3.7

Ведь когда (часть) приношений пожертвована, эта (его доля) и в самом деле местопребывание яджны (*vāstu hi tad yajñāsya yad dhuteṣu haviṣṣu*). — Ср. 1.7.3.17. Эггелинг слишком, на мой взгляд, прямолинейно (и вопреки словарному значению *vāstu*) пытается передать идею «остаточной» сути свиштакрит-приношения: «for a remainder (*vāstu*) is that part of the sacrifice which (is left) after the oblations have been made». У Эртеля: «For (the time) when the oblations have been offered that is the place of the sacrifice» (Эртель, с. 266).

### 1.7.3.8

...западный народ (*bāhikāḥ*). — Согласно Макдонеллу, Кейту (т. II, с. 67), западный народ, живший в Пенджабе.

### 1.7.3.12

Ведь, произнося (эти мантры), именно слово «пожертвовал» он произносит как и в самом деле первостепенное здесь (*idaṁ hi prathamam abhivyāharann ayātkāram evābhivyāharati*). — Если я правильно понял мысль ритуалиста, на первом месте в мантре, посвященной Устроителю жертв, должно стоять именно слово «пожертвовал» (*ayāt* — аорист от *yaj-*). Оно как содержащее в себе намек на имя *su-iṣṭa-kṛt*, где *iṣṭa* — производное от того же глагола *yaj-*, является при приношении Свиштакриту действительно первейшим (*prathamam*) по значимости.

### 1.7.3.13

Поистине, когда там... — См. I.4.2.17.

Вот здесь он и улаживает это (его величие), и оно становится так приглашенным у этого (жертвователя) ненарасно (*tad atra taṁ prīṇāti tathā hāsuaiṣo 'moghāyāvāhito bhavati*). — Читаю *āvāhito*, рассматривая это слово как производное от глагола *āvah*. Эггелинг, восстанавливая, видимо, форму *avāhito* (производное от *avādhā*), понимает иначе: «he therefore now gratifies him, and thus that (fire) has been established so as to prevent failure on his (the sacrificer's) part».

### 1.7.3.14

Жертвами пусть добывает себе отраду, достойную жертвоприношений (*ā yajatām ejyā iṣaḥ*)! — Мантра, приводимая «Ваджасаней-самхитой», несколько отличается: *ā yajatām ejyā iṣaḥ kṛṇotu* (BC XXI.47).

...это здешнее потомство продолжает совершать яджну, славословя до изнурения (*tā imāḥ prajā yajamānā arcantyāḥ ṣrāmyantyāḥ caranti*). — См. примеч. к I.2.5.7.

### I.7.3.15

Во время невредоносного (обряда) он, Знатор рожденного, пусть наслаждается жертвенной едой (*so adhvarā jātavedā juṣatām haviḥ*)! — Рассматриваю *adhvarā* как нерегулярный I. sg. Эггелинг переводит: «May he, the knower of beings, (perform) the sacred cult; may he graciously accept the sacrificial food!» — объясняя в примечании свою конъектуру ссылкой на BC XXI.47. Однако в тексте самхиты (см. примеч. к I.7.3.14) *kṛṇoti* (эггелинговское *perform*) связано скорее с предшествующей мантрой: *iṣaḥ kṛṇoti*; ср. Хиллебрандт, с. 11.

### I.7.3.16

Ведь приношение Устроителю жертв (при хавир-яджне соответствует) третьему возлиянию (при сома-приношении)... — В данном случае основанием для подобного сопоставления служит, судя по всему, то, что обе церемонии образуют в соответствующих обрядах заключительную часть основных жертвоприношений.

Сделай довольными жаждущих богов, о самый юный! — PB X.2.

О Агни, когда сегодня ты хочешь (быть жрецом) племени, о хотар невредоносного (обряда)... — PB VI.15.14.

### I.7.3.17

Ведь приношение Устроителю жертв это то же, что и местопребывание яджны (*vāstu vā etad yajñasya yad sviṣṭakṛt*)... — Ср. I.7.3.7 и примеч.

### I.7.3.20

...поднялся он (к богам) на северной стороне... — Ср. I.7.3.3.

### I.7.3.23

...он может разложить его в восьми шагах (от гархапаты)... — Продолжение разговора об устройстве места (*vāstu*) совершения жертвоприношений, вполне естественное в данном случае, поскольку речь сейчас идет о приношении именно Рудре-Ваставье.

### I.7.4.2

Вот и досадовали боги: «Раз так поступает он со своей дочерью, нашей сестрой...» (*tad vai devānām āga āsa ya ittham svām duhitaram asmākaṁ vasāram karotīti*). — Эггелинг понимает иначе: «This, assuredly, was a sin in the eyes of the gods. 'He who acts thus towards his own daughter, our sister, [commits a sin],' they thought».

### I.7.4.4

Когда отец покрыл свою дочь, он, соединяясь (с ней), пролил семя на землю. — PB X.61.7.

Вот и хвалебное слово есть по названию «Агнимарута». — Перевод Эггелинга неверен, и в дальнейшем он исправляет свою ошибку (см.: SBE.

Vol XXVI, с 387, примеч 4) Для состава «Агнимарута-шастры» см примеч Эггелинга к ШБр IV 4 2 18 (SBE Vol XXVI, с 369)

*В ней говорится о том как боги дали этому семени родиться* — Ср толкование «Агнимарута-шастры» в АйтБр III 33–34

I 7 4 9

*совместно (из всех видов жертвенной еды) он уделяет (samavadyati)* — Технический термин, обозначающий действие адхварью, когда он во время ида-приношения берет части всех видов жертвенной еды, помещая их вместе в один особый лоток, называемый *idā-pātrī* (или *samavatta-dhānī*) У Эггелинга «He now cuts off piece by piece»

I 7 4 10

*Маслит (по мнению некоторых) поэтому пусть с одной стороны — или снизу или сверху* — Мадхьяндина-рецензия, в отличие от Канвия, эксплицитно не осуждает эту норму и просто противопоставляет ей свою, излагаемую ниже в I 7 4 11

I 7 4 12

*пусть продвигается боком согласно установленному (для адхварью пути перемещения на месте жертвоприношения)* — То есть перешагивая боком через алтарь чуть западнее ахавании

*(продвигаясь) именно боком он и отмеряет ее (tiryag evainam nīrti mīte)* — В I 7 4 9 адхварью «отмеряет» разрушительную силу Рудры, отделяя пораженную им часть лепешки, здесь он опять «отмеряет» ее, но на этот раз уже за счет переступания боком через алтарь В переводе Эггелинга непосредственная смысловая связь двух этих действий утеряна

I 7 4 22

*Пусть Ум-скороход насладится маслом! (maṇo jūtir jusatām ājyasya)* — Перевожу *jūtir* («быстрота, проворство») как «скороход» с учетом возможности абстрактных имен женского рода на *-ti* приобретать значение nom ag мужского рода (см Елизаренкова, с 145) Эггелинг, читая *jūter* вместо *jūtir* переводит «May his mind delight in the gushing (of the) butter!»

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

I 8 1 4

*Тогда будешь ждать меня сладив лодку (tan mā nāvat upakalpyora sāsai)* — У Эггелинга «Thou shalt then attend to me (i e to my advice) by preparing a ship»

I 8 1 7

*Желая потомства ставословил он до изнурения* — См примеч к I 5 3 3

I 8 1 8

*Домогались они участия в ней Согласилась ли на то или нет но только прошла она мимо* — Двусмысленность эпизода обусловлена, судя по всему

двусмысленностью обрядовой ситуации, когда, с одной стороны, Ида именуется *maitrāvaruṇī* («принадлежащая Митре и Варуне», «происходящая от Митры и Варуны», ср 1 8 1 27), а с другой — само ида-приношение не предполагает для них доли В «Тайттирия-самхите» Митре и Варуне приписывается более определенная роль в судьбе Иды (ТС II 6 7 1)

1 8 1 10

*Желая потомства предавался он этой (иде) славословия до изнурения* — См примеч к 1 2 5 7 У Эггелинга «With her he went on worshipping and performing austerities, wishing for offspring»

*Народил с этой (Идой) нынешний народ* — Ср мантру, с которой муж заговаривал жену во время обряда медхаджанана *idāsi maitravaruṇī* (ПарГр I 16 19)

1 8 1 11

*предается ида(-приношению) (idayā carati)* — Выражение, как отметил Эггелинг, двусмысленно и может одновременно значить «совокупляется с Идой», ср примеч к 1 8 1 10

1 8 1 12

*Поистине уделяется эта (ида) в пять приемов (sā vai pañcāvattā bhavati)* — То есть противно обычному для «Шатапатхи» правилу (ср 1 6 1 21 и примеч, 1 7 2 7–8, 10) Процедура состояла в следующем адхварью (1) делал подстилку из масла в лотке для ида-приношения, (2) отделял от лепешки для Агни два преломка, (3) отделял от лепешки для Агни-Сомы (resp Индра-Агни) два преломка и, положив их все в лоток, (4–5) дважды поливал их сверху маслом (см Хиллебрандт, с 122) У Эггелинга «It (the *idā*) consists of five-fold cutting»

1 8 1 14

*(Маслом с иды) он мажет у хотара (большой палец правой руки) здесь и тогда хотар мажет себе (этим пальцем) губы* — Ср КШС III 4 6, см также Хиллебрандт, с 123–124

1 8 1 17

*Потом в руку хотара совместно (из всех видов жертвенной еды) он (в пять приемов) уделяет (промежуточную иду)* — Ср КШС III 4 7

1 8 1 19

Для соотнесения ратхантара-самана с земным миром, а брихат-самана с небесным см 1 7 2 17 и примеч, упоминаемый в промежутке между ними вамадевья-саман соотносится, естественно, с промежуточным миром

1 8 1 21

*с помощью обряда приношения сомы исполняемого семью хотарами* — То есть хотаром, главным жрецом жертвоприношения, вместе с шестью другими основными действующими лицами обряда — адхварью, удгатаром, брахманом, агнидхрой, прастотаром и пратихотаром (см Кане, с 1070, примеч 2393)

I 8 1 23

*Призван Друг-пи́тье (upahūtah sakhā bhaksah)*<sup>1</sup> — У Эггелинга «Hither is called the friend, the food!», в TC II 6 7 3 *sakhā bhaksah* соотносится с сомой (звук) «хек» (*hek*)<sup>1</sup> — Очевидно, звукоподражание икоте (*hekkā*), ср TC II 6 7 3

I 8 1 24

*Дальше произносит в полный голос (atha pratipadyate)* — До этого момента хотар призывал Иду *вполголоса* (см I 8 1 18)

I 8 1 29

*Вот почему он не называет здесь (его) имени. Ведь при ида-приношении просьба (жертвователя) и в самом дете (высказывается) здесь непрямо (tad yad atra nāma na grhnāti paroksam hy atrācīr yad idayām)* — Ср I 8 1 30–35. Имя жертвователя называется и просьбы хотаром формулируются уже явным образом во время заключительных жертвоприношений (см I 9 1 12–16). Эггелинг понимает иначе «Why he does not mention his name on this occasion, is that this is a mysterious benediction on the idā»

I 8 1 36

*с помощью вот этих двух просьб* — То есть с помощью приведенных чуть выше (I 8 1 30, 33) двух мантр, в которых неявным образом присутствуют ют просьбы

I 8 1 39

*дхрува же жертвователь* — Ср I 3 2 2, где дхрува-ложка соотносится с атманом жертвователя

I 8 1 40

*когда (хотар) начинает произносить в полный голос* — См I 8 1 24. *разделив жертвенную лепешку (для Агни) на четыре части (по чисту жрецов)* — Ср КШС III 4 10

*предки — это промежуточные стороны света (avāntaradiṣo)* — Ср ШБр II 6 1 10–11 «Поистине, боги направляются к людям, повернувшись спиной к востоку. Поэтому он жертвует им, встав к востоку лицом. Предки — со всех сторон. Поистине, предки — это промежуточные стороны света, а промежуточные стороны света и в самом деле как бы со всех сторон»

*он и помещает (ее) на бархис (barhisadam karoti)* — Букв «делает сидящей на бархисе». Выражение, судя по всему, не случайно, поскольку вновь отсылает к предкам, один из разрядов которых так и назывался — «сидящие на бархисе» (*barhisadah*), ср ШБр II 6 1 7

I 8 1 41

*А когда (хотар) говорит «Призываются небо и земля» — (адхварью) да ет агнидхре эту (его долю лепешки)* — У Эггелинга «And when he recites 'Hither are called heaven and earth,' he hands it (the *sadavatta*) to the Āgnīdhra». Судя по примечанию, где говорится о том, что неясно, когда именно адхварью «cuts the *sadavatta*», Эггелинг, кажется, не понял, что разговор здесь идет именно об одной из четырех частей лепешки для Агни, разложенных сейчас



по бархису ради жрецов, и что именно в это время, когда хотар говорит «Призываются небо и земля», — предназначенная агнидхре четвертая ее часть и уделяется ему в руку в шесть приемов, становясь таким образом *sadavatta* (ср ТБр III 3 8 9, см также Кане, с 1068)

I 8 1 42

*когда (хотар) просит просьбу* — То есть когда хотар говорит «Призывается этот жертвователь!» (I 8 1 29)

I 8 1 44

*Поистине прастара — это жертвователь* — Ср I 8 3 11, 16

I 8 2 1

*Поистине отгребают вот эти две головешки ради завершающих жертв* (*te vā ete ulmuke udūhantu aniyāyuebhyaḥ*) — Согласно КШС II 7 25, ради завершающих жертв две головешки заранее, когда «ладился» жертвенный огонь (ШБр I 3 3 12–13), отгребались в сторону Эггелинг связывает *aniyāyuebhyaḥ* со следующей фразой и переводит «They now remove two burning samidhs (from Āhavanīya fire)» Ср, однако, КШБр II 7 4 1 *te vā ete ulmuke udūhantu aniyāyuebhyaḥ sa yad ete ulmuke udūhanti* («Поистине, отгребают (из огня) вот эти две головешки ради завершающих жертв Вот почему отгребают эти две головешки»)

I 8 2 5

*три раза по три он чистит вначале ради богов* — Ср I 4 4 14

I 8 2 6

*вначале он говорит «Собравшегося бежать»* — Ср I 4 4 15

I 8 2 10

*первым из размеров запрягается гаятри* — Ср I 3 4 6

*похитит с неба сому* — Ср I 7 1 1

*Выходит не в обычном порядке считают* (*tad ayathāyatham manyante*) — У Эггелинга «They consider it unseemly»

I 8 2 11

*Именно в здешнем мире он тем самым сажает травы Эти здешние травы находят себе опору в здешнем мире а все то что из здешнего ходячее (jagat) — в «здесьнем» (размере)* — Эггелинг не усматривает здесь противопоставления «ходячего» (т е животных) посаженным травам и переводит *jagat* как *univers*

I 8 2 12

*этот здешний народ бродит по промежуточному миру громко переговариваясь* (*tā itā antarikṣam anu vāvadyatānāḥ prajāḥ caranti*) — Для выражения *antarikṣam anu caranti* ср I 1 2 4 У Эггелинга «these same beings move about in the air speaking aloud»

*Поистине какое (действие означается словом) «говорит» такое конечно, подразумевают и (при слове) «хватит»* (*yad vai vadati śamsatīti vai tad āhuh*) — Связав в предшествующей фразе «промежуточный мир» с «говор-

ливостью» людей, теперь составитель нашего текста, продолжая отстраивать «этимологическую фигуру», пытается, по-моему, представить «хвалу» как частный случай «говорения» — по типу если хвалит, то уж непременно и говорит, ср АйтБр II 40, где при толковании имени *narāṣaṃsa* просто говорится *praṇā vai nara vāk ṣaṃsaḥ*. Замечу, что сама по себе игра различными семантическими объемами слов (в данном случае — глаголов *vad-* и *ṣaṃs*) не раз дает о себе знать в брахманической прозе (ср второе примечание к ШБр X 6 5 8). Помимо этого здесь важно учитывать, что *iti* может одновременно относиться как к *ṣaṃsati*, так и к *vadati*. Эггелинг, относя *iti* исключительно к *ṣaṃsati*, получает в результате не очень убедительный в смысловом отношении перевод «And when he (man) speaks, they say 'he chants (ṣaṃs)'». Ср КШБр II 7 4 9 «Но, поистине, кто (совершает действие, означаемое словом) „говорит“, того, конечно, подразумевают и (при слове) „хвалит“» (*ya u sa vai vadati ṣaṃsaīti vai tam āhuḥ*), Свамнатхан в своем понимании этой фразы следует за Эггелингом.

*Но ведь и триштубх промежуточный мир* — В данном конкретном случае достаточным основанием для соотнесения размера триштубх (четыре 11-сложные пады) с промежуточным миром вполне могло служить его промежуточное положение между размерами гаятри (3 × 8) и джагати (4 × 12)

I 8 2 13

*Поистине Агни — это гаятри* — См примеч к I 3 5 4

I 8 2 14

*Хотар в каждой из них (произносит слово) «божественный»* — Три посвященные молитвы хотара в данном случае таковы *devam barhūr vasuvane vasudheyasya vetu vausat* [«Божественный бархис пусть примет (масло), вместилище добра, ради добытчика добра! Вашат!», *devo naraṣaṃso vasuvane vasudheyasya vetu vausat* [«Божественный Нарашанса пусть примет (масло), вместилище добра, ради добытчика добра! Вашат!», *devo agnīḥ svistakṛt agne vasuvane vasudheyasya vihi vausat* [«Божественный Агни Свиштакрит! О Агни прими (масло), вместилище добра, ради добытчика добра! Вашат!»,] (см Хиллебрандт, с 137–139). Для перевода *vasuvane vasudheyasya* см примеч к I 8 2 15

I 8 2 15

*(И в каждой из них произносит) «вместилище добра ради добытчика добра (vasuvane vasudheyasya)»* — Ср тексты посвященных молитв, приведенные в примеч к I 8 2 14. Ввиду их явного параллелизма текстам призывающих молитв (*samudho ājyaṣya vyantu vausat, tanūnapād ajyaṣya vetu vausat* и т.п., см примеч к I 5 3 15), рассматриваю *vasudheyasya* («вместилище добра») как отсылающее к слову *ājyaṣya* призывающих молитв и таким образом управляемое глаголом *vetu* (*vihi*). В понимании *vasuvane* как D sg имени деятеля («ради добытчика добра») следую Дюмону в его переводе ТБр (т 104 № 1, с 7, примеч 44) и отношу, как и он, это слово к жертвователю. Эггелинг трактует *vasudheyasya* как зависимое от *vasuvane*, переводит «[The divine Barhis (or Narāṣaṃsa) may accept (the offering)] for abundant obtainment of abundant gift! [Vausat!]»

*Поистине (среди богов) добытчик добра — это Агни — Ср РВ VII 1 23 «Тот смертный, имеющий богатство, о Агни прекрасноликий, который возливает жертву (в тебя), бессмертного, он устанавливает (dadhati) (тебя) как добытчика добра (vasuvanti) среди богов»*

*вместилище добра — Индра — Вполне оправданное в данном случае толкование vasudheya, поскольку Индра как захватывающий добро воин и есть воплощение добра, распределяемого им среди своих приверженцев, ср I 64 2*

*точно так же как там (переливая масло) во время предваряющих жертв — См I 53 16–18*

Данное место обычно трактуется как прямое (но причем единственное) свидетельство тому, что во времена «Шатапатхи» якобы допускались браки между родственниками в третьем-четвертом колене. Такого понимания придерживалась как средневековая комментаторская традиция (см. Кане, с. 461), так и европейская индологическая школа (см. Макдонелл, Кейт, т. I, с. 475), из этого же исходит и Эггелинг в своем переводе: «Thus the separation (of the eater and the eaten) is effected in one and the same act, and hence from one and the same man spring both the enjoyer (the husband), and the one to be enjoyed (the wife) for now kinsfolk (jātyāḥ) live sporting and rejoicing together, saying, 'In the forth (or) third man (i.e. generation) we unite' And this is so in accordance with that (separation of the spoons)». Между тем, если ввести эту ремарку в контекст живой брахманической мысли, если учесть способность последней совершать неожиданные для нас ходы, подготовленные, однако, всей предполагавшейся ею системой ожиданий, связывавших понятия поедателя, еды, яджны, яджаманы, Праджапати, Пуруши, Агни и т.п. в единое и целостное смысловое поле, в единый семантический пучок, то вывод, скорее, будет прямо противоположным.

*Истинно выходит, что разделяется эта (двоица) именно в ходе единого обрядового действия (tad vā etat samāna eva karman vyākriyate) — Ср. от противного I 2 1 1–2, где единое (samānam), наоборот, сотворяется, когда двумя различными жрецами, но именно одновременно (saha), совершается (kriyate) пара (ubhayam) различных обрядовых действий — укладывание черепков на угли, с одной стороны, и двух камней для растирания жертвенного зерна на шкуру черной антилопы — с другой.*

*Оттого и рождается из единого мужа(-пуруши) и поедатель и поедаемый (tasmād u samānād eva purusād attā cādyas ca jāyete) — Не вижу никаких оснований для того, чтобы сразу же сужать, как это делает вслед за Саяной Эггелинг, значения attr («поедатель») и adya («поедаемый») до «мужа» и «жены». Здесь, как и обычно, эти слова маркируют отношения подчинения любого вида, но прежде всего архетипическое «царь — народ». Собственно говоря, одной из целей обряда и было установление подобного иерархического отношения между жертвователем-хозяином, который выступал на своей яджне самосущим Праджапати (ср. I 6 1 20), и его «народом» (prajā).*

Если теперь встроить данную фразу именно в эту перспективу, ближайший ее смысл будет заключаться в том, что благодаря разведению ложек (или самим жертвователем, или его адхварью-заместителем) как раз и возникает все та же желанная для него двоица — когда жертвователь-пуруша делается полноценным «поедателем», одновременно порождая необходимое теперь для себя как «поедателя-хозяина» «поедаемое» соответствие, т е подчиняя себе окружение. Хотя, надо сказать, сексуальная направленность, столь характерная для брахманической мысли в целом, не исключена и в данном случае, но по совершенно другим основаниям. Ведь «народ» жертвователя, уже по своему названию (*prajā*, f), составлял с жертвователем-пурушей (*purusa*, m) «разнополую» пару, а «разнополость» слов, как свидетельствуют тексты *брахман*, всегда находилась в поле зрения ритуалиста и по мере надобности использовалась им при обосновании той или иной обрядовой нормы. И это, в свою очередь, тоже неудивительно, поскольку одной из целей яджны как раз и было порождение потомства (т е *на-рода* в буквальном смысле этого слова).

Следует также подчеркнуть, что само слово *purusa* — это вовсе не самодостаточное и нейтральное *тан* эггелинговского перевода. Ожидая и предполагая понятие яджны, оно сразу же отсылало к Пуруше-Праджапати, этому предельному воплощению фундаментальной для брахманической прозы идеи двоицы. Именно Праджапати являлся здесь архетипическим жертвователем-пурушей, совместившим в одном своем лице оба аспекта яджны и ее объектную сторону — как жертвенная еда, и субъектную — как поедатель жертвенной еды. Таким образом, раздвигая ложки, наш жертвователь утверждает желанную для себя двоицу подобно тому, как утвердил ее во время оно Праджапати-пуруша, сотворив мир, где стало возможным совершение яджны, и обзаведясь одновременно атманом как хозяин сотворенного им мира и соответственно — как «поедатель» этого мира. Подобное утверждение двоицы именно сейчас, при завершении жертвоприношения, особенно актуально, так как оно должно гарантировать жертвователю добротное существование в этом мире, несмотря на то что его новый атман отправляется вслед за яджной на небо (ср I 8 3 11–14 и примеч.). Когда же после смерти радателя яджны совершается заключительное приношение его мертвого тела в огонь, он вновь уподобляется Праджапати, но уже в исходном для того, недвойственном, состоянии, которое, однако, благодаря оставшемуся сыну вновь чревато порождением все той же двоицы. И так без конца.

*противно богам не устают играть (словами его) семейники (vidēvam dīvyatānā jātyā āsate)* — Для *div* Бетлинг, в частности, дает *spielen, scherzen, tadeln*, слово *vidēvam* беру в основном значении — «безбожно, противно богам» (Бетлинг со ссылкой на это место предлагает — Würfelspiel). Для конъектуры «его» см. ниже. Перевод Эггелинга выглядит слишком искусственным «kinsfolk (jātyāh) live sporting and rejoicing together», Свамианатхан в переводе соответствующего места в *Канвия*-рецензии (II 8 1 5) следует за Эггелингом.

«Мы совокупаемся [или сходимся] в третьем-четвертом колене (*catur the puruse trīṭye samgaṁcchātāha iti*)!» — Для *purusa* в значении «поколение» «колено», помимо Бетлинга, см. также ТС II 1 5 5, 5 4 10 4, ср. *divpurusa*

в КШС VII 1 6 КШБр II 8 1 5 имеет хотя и небольшое, но чрезвычайно важное огличие *uta hi trīṇe puruse samgacchāmahe caturthe samgacchāmaha iti videvam dīvyamānā āsate jātīyā asya sma iti* Здесь, как бы ни трактовать связь двух *iti* и ни расценивать область действия последнего, заключительные слова *asya sme* («мы суть его», т е «мы принадлежим ему», — отсюда, в частности, конъектура «его» в предыдущей фразе) указывают вполне определенно на контекстуальный характер высказывания Это высказывание принадлежит «народу» жертвователя, составившему с ним одну общую группу из трех-четырех поколений, для которых он, являясь предельным воплощением всей семьи в целом, был их «поедателем», т е главой этой большой «поедаемой» им семьи, нарекаемой по его имени и соответственно «поглощаемой» им Ср ШБр X 6 2 1, где вслед за утверждением, что «поедатель и поедаемое — это присущая здешнему (миру) двоица (*dvayam vā idam attā caivādyam ca*)», в продолжение говорится «Вот когда такая пара сходится, именно поедатель называется (по имени), не поедаемое (*tad yadobhayam samāgacchaty attavākyūyate nādyam*)» Наличие «поедаемого» в таком случае как бы само собой разумеется, что и демонстрируется далее (X 6 2 2 и сл.) рядом примеров жертвенный огонь, положим, «поедатель», а возлияния (*āhuti*) в него — это то, что изначально придано (*āhiti*) ему именно как «поедателю», и т п

Если согласиться с предложенной выше интерпретацией, непогребная игра словами присутствующих при жертвоприношении семейников жертвователя (ср I 5 1 20 и примеч.) заключалась в обыгрывании (за счет двусмысленности *samgat* и *purusa*) именно работающей экзогамной нормы, не допускавшей между ними брачных отношений Шутка, как мы видим, шуткой, но совершенно вроде бы частный вопрос, связанный с ее пониманием, сразу же отсылает нас к наиболее фундаментальным особенностям поздневедийской культуры, как она представлена на уровне ее потенциального текста

### I 8 3 9

*Потом держась за окладыш обращается (к агнидхре) с призывом (atha paridhūm abhipadyāṣṭrāvayati)* — Ср I 5 1 2–3 Технический термин *āṣṭrāvayati* означает произнесение жрецом-адхварью обращенного к агнидхре призыва *o ṣṭrāvaya* («Вели, чтоб было услышано!») В ответ на этот призыв агнидхры восклицал *astu ṣṭrasat* («Да услышано будет!») См примеч к I 5 1 1

### I 8 3 10

*Поистине божественные хотары — это и есть вот эти (три) окладыша Ведь они же и в самом деле Агни* — Ср I 3 3 13–17

*на речение благих речей (sūktavākya)* — Суктавака — техническое название серии мантр, произносимых далее хотаром (I 9 1 4–23) У Эггелинга «for the song of praise!» С предложением Гонды (*Gonda J The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda Amsterdam etc*, 1985, с 206, примеч 42) следовать в переводе *sūktavāka* его этимологическому значению (recitation of what is recited well) без учета содержания мантр, в которых хотар высказывал различные благопожелания жертвователю, вряд ли можно согласиться — и уж тем более в данном контексте, ср известную синонимичность *bhadravācyā* и *sūktavākya* в I 9 1 1 Судя по всему, оба значения *sukta*

(по Бётлингу: wohl gesprochen и gutes Wort), ориентированные в большей степени на качество речения и содержание речи, образовывали в сознании ритуалиста одно единое и неразрывное целое.

### I.8.3.11

...он и желает... жертвователю самоходного хода (yajatāṇīṣṭaṁ svagākaroti)... — Буквально svagākr значит «произносить (восклицание) svagā», т.е. высказывать пожелание «самоходности», легкого пути; ср. I.8.3.221. У Эггелинга: «he... wishes him good-speed».

Поистине, ушла его яджна в мир богов — именно в мир богов он и направляет теперь жертвователя. — Уход яджны в мир богов означает, что на небе жертвователя уже ждет теперь божественный (daiva) атман, «составленный из ричей, яджусов, саманов и приношений». Все описываемые с далее манипуляции с прастарой (I.8.3.12–19) должны, судя по всему, дать жертвователю возможность соединиться после смерти с этим его новым атманом.

### I.8.3.12

Ведь дождь и в самом деле, когда бы ни шел, как бы умащает и его. (Умащая маслом прастару-жертвователя), он и делает (его) теперь приношением (с мыслью): «Став приношением, иди ему на небо!» (yadā hy eṣa kadā ca vṛṣṭir sam iva tam anakty āhutiṁ evaitat karoty āhutiṁ bhūtvā devalokaṁ gacchād iti). — Сотворяя из прастары-жертвователя приношение (āhuti), адхикварью тем самым приобщает жертвователя к небесному миру, где его уже ожидает новый, божественный атман. В переводе Эггелинга непосредственная связь темы дождя с умашением утеряна: «For then the rain will at all times be propitious. He anoints it (the prastara): thereby he makes him (the sacrificer) an oblation, thinking, 'May he, as an oblation, go to the world of the gods!'»

### I.8.3.13

Ведь джуху(-ложка) и в самом деле как бы верхушка, упабхрит — середина, дхрува — корень. — См. примеч. к I.3.2.4.

### I.8.3.14

Почти низом переносит ее (к жертвенному огню). Двойко то, почему ему следует переносить низом (tan nīcāir iva harati dvayaṁ tad yasmān nīcāir iva haret). — Далее действительно приводятся два основания этому. Эггелинг, иначе разбивая текст, переводит: «He then draws it twice (towards the Āhavanīya) alow (near the ground). The reason why he must draw it alow (i. is this)...»; ср., однако, его перевод оборота dvayaṁ tad yasmād в I.9.1.1. КШС III.6.7 ничего не знает об удвоении этого действия; см. также: Хиллебрандт, с. 143.

### I.8.3.16

Если бросит прастару в огонь целиком, жертвователь ведь сразу отправится в другой мир, а так жертвователь живет долго — сколько отведено ему здесь человеческой жизни (sa yat kṛtsnaṁ prastaram anuprahareṣet kṣipre ha yajatāno 'muṁ lokam iyāt tatho ha yajatāno jyog jīvati yāvad 'vevāsyeha tāniṣat āyuh). — Ср. КШБр II.8.1.16: «Вот зачем удаляет один стебель. Сколько отведено здесь человеческой жизни этому (жертвователю) — именно ради этого (срока) он удаляет теперь (из прастары один стебель как) его (че-

ловеческий) атман» (*sa yat tṛṇam ekam apagrṇhāti yāvad evāsyeha mānuṣam āyus tasmā evāsyaitad ātmānam apagrṇhāti*). О семантической близости понятий *ātmān* и *āyus* см.: Renou L. On the Word ĀTMAN. — Renou L. Choix d'Études Indiennes. Т. II. Р., 1997, с. 877.

### 1.8.3.17

...один из двух атманов этого (*asyetara ātmā*). — То есть атман божественный (*daiva*), который в отличие от человеческого уже ушел в виде яджны на небо (ср. 1.8.3.11 и примеч.). Эггелинг понимает иначе и, связывая в примечании *itara ātmā* в 1.8.3.17 с *itara ātmā* в 1.8.3.19, переводит соответственно — «one (part of) self» и «other self».

Ну а если б не бросил, он отлучил бы жертвователя от (небесного) мира (*atha yaj nānuprahared antariyād dha yajamānam lokāt*). — Для конъектуры «небесного» ср. КШБр II.8.1.16: *yad dha nānuprahared antariyād dha devalokād yajamānam*.

### 1.8.3.18

Поистине, деревянными колыями протыкают другое — (отличное от тела-атмана) вздутое (тело покойника) (*dārubhir vā itaram śavaṁ vyṣanti*). — Судя по всему, имеется в виду одна из норм погребальной практики, связанная с промыванием и умащением внутренностей покойного. В понимании Яджнавалкы (см. БрУп III.2.12 = КБрУп III.2.11) вздутие покойника означает, что после смерти все жизненные дыхания-праны (речь, собственно дыхание, зрение и т.д.) собираются вместе и остаются на какое-то время в мертвом теле, чтобы потом покинуть тело-плоть и войти соответственно в огонь, ветер, солнце и т.д. Эггелинг, выводя здесь *itara* за пределы оппозиции *наделенное пранами тело(-атман)* — *лишенное пран тело(-плоть)*, переводит: «since it is with sticks that they pierce any other corpse».

### 1.8.3.19

Вот куда ушел один из двух атманов этого (жертвователя), именно туда и этому дай у него уйти. — Относительно «одного из двух атманов» (*itara ātmā*) см. примеч. к 1.8.3.17. Бросаемый с задержкой в огонь оставшийся стебель прастары должен был гарантировать жертвователю полный срок жизни на земле; ср. 1.8.3.16 и примеч.

### 1.8.3.20

Говори в лад (*saṁvadasva*)! — При переводе *saṁvad-* исхожу из явно «симфонического», согласного по звучанию характера мантр, которыми обмениваются далее адхварью и агнидхра. У Эггелинга нейтральное: «Discourse together!» В обряде этот обмен мантрами предваряет «речение благих речей» (*sūktavāka*) хотаром, который спрашивает у богов различные блага для жертвователя (1.9.1.4–23).

Вели, чтоб говорить ему в лад с богами (*saṁvādayainam devair*). — То есть сделай так, чтобы гарантировать между жертвователем и богами согласие, какое демонстрируют сейчас в плане выражения адхварью и агнидхра. У Эггелинга: «Make him (the sacrificer) discourse with the gods».

Вели, чтоб было услышано (*śrāvaya*)! — См. примеч. к 1.5.1.1.

*Вели чтоб он подлинно был уstyшан богами (tam vai devaṁ śrāvaya)* — То есть сделай так, чтобы просьбы жертвователя нашли у богов согласный отклик

*Да уstyшано будет (śrausāt)*<sup>1</sup> — См примеч к I 5 1 1

I 8 3 21

*Самоходного хода божественным хотарам (svagā daivyaṁ hotrbhyaḥ)*<sup>1</sup> — Для *svagā* см примеч к I 8 3 11 Форма *daivyaṁ* перед *hotr* стала, по мнению Эггелинга, фиксированной в силу частоты употребления выражений *daivyaṁ hotārā* и *daivyaṁ hotārāḥ* в гимнах Ригведы и жертвенных формулах.

*Ведь они и в самом деле (три) Агни* — См I 3 3 13

*просит прямого пути (ahvalām ācāste)* — У Эггелинга не так конкретно «may not fail»

I 8 3 23

*Он же сотворяет там* — См I 8 3 12–14

I 8 3 24

*в этом при хавир-яджне (состоит) приношение посвященное Всем-Богам* — Составитель текста опять устанавливает важное для него соответствие (см примеч к I 1 4 3) между полнолунным обрядом и обрядом приношения сомы, последнее (третье) возлияние которого посвящалось Всем-Богам

I 8 3 25

*О боги чье место на прастаре* — То есть Васу, Рудры и Адтьи, ср

I 3 4 12

*и те, что размещаемы (в виде окладышей) вокруг (жертвенного огня)* — То есть три Агни-окладыша

*Ведь прастара и окладыши и в самом деле уже брошены в огонь* — Объяснение относится, видимо, ко всей мантре, призывающей всех этих богов пересечь на бархис

I 8 3 26

*У кого жертвенное зерно берут из повозки* — Ср I 1 2 7–8

I 8 3 27

*Исполнив завершающие жертвы, он тем самым добирается до места, где распрягают Тут он осаживает их и распрягает Когда теперь берет разом (обе лошади) он снова запрягает их дальше Это ради того пути он запрягает пройдя которым он распрягает себя (so niyājyaṁ caritvaitad vimocanāt āgacchati te tat sādyaṁ tad vimūṣcati te etat punaḥ pravunkte yat sampragrhnāti tad vām gatim abhiunkte tām gatim gatvā vimūṣcate)* — Эггелинг, игнорируя чередование здесь залога у глагола *vi-muc*, переводит «Having performed the after-offerings, he effects another unyoking he lays them down, and so unyokes them Thereupon he yokes them again when he seizes them both at the same time and when he has travelled over the way for which he has yoked them, he unyokes them» В результате такого перевода немотивированным остается переход к следующей фразе, где говорится о рождении потомства, которое, согласно I 9 3 19–21, должно было дальше «тащить» на себе яджну по смерти отца



Из-за этого и запрягает себя (*yunkte*) вот этот (муж-)пуруша — и то себя распрягает (*vimuñcate*) то запрягает (*yunkte*) Это ради того пути он запрягает себя (*abhiyunkte*) пройдя которым он распрягает себя (*vimuñcate*) окончательно — В переводе Эггелинга «Hence this man yokes (unites), and then unyokes, and again yokes them, and when he has travelled over the way for which he has yoked them, he finally unyokes them», — из-за игнорирования медиального залога глаголов *уи* и *ви-тис* полностью теряется иносказательный (и прямо-таки экзистенциальный) характер всего высказывания

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

### І 9 І 1

Когда этот (адхварью) говорит «Подвигнуты божественные хотары на благословение! Дальше человеческий подвигнут — на речение благих речей!» — благими именно речами он называет то что хотар произносит после этого (его призыва) (*sa yatrāha isitā daivya hotāro bhadravācyāya presito mānusah sūktavākāyeti, yad ato hotānvāha sūktaiva tad āha*) — Для *sūktavākāya* см примеч к І 8 3 10 В сочетании *sūktā-eva* рассматриваю *sūktā* в качестве нерегулярного Ac pl среднего рода (см Елизаренкова, с 225) Эггелинг понимает иначе «Now when (the Adhvaryu) says ‘The divine Hotṛis are summoned for the proclamation of success, the human one is called upon for the song of praise (*sūkta-vākā*)’, and when the Hotṛi thereupon recites, he recites good words only»

### І 9 І 2

Яджна уважив (заказчика — с мыслью) «Раз он породил меня!», — исполняет ту просьбу о которой просит для него (хотар) (*tām asmai yañña ācisam sannapaṭayati yām ācisam ācāste yo mā jñānateti*) — Чтобы подчеркнуть несомненно почтительный характер ответного действия со стороны яджны, перевожу *sannapaṭayati* как «уважив исполняет», хотя ближе к зафиксированному словарному значению было бы «уступает (его просьбе)» У Эггелинга «that blessing invoked by him, the sacrifice, on its part, realises for this (sacrificer), knowing as it does that he has produced it»

### І 9 І 3

уважив исполняют — См примеч к І 9 І 2

### І 9 І 4

в речении благих речей и речении почитаний (*sūktavākam uta namovākam*)! — Судя по всему, составитель нашего текста понимает здесь под этими словами произнесение гимнов Ригведы (*sūkta*) и литургических формул Яджурведы

Ты, о Агни, речешь благие речи — Имеется в виду Агни, который в качестве хотара обряда «изрекал» гимны Ригведы

заставляя Небо и Землю прислушаться (*upaśruṭī divasprthivyor*)! — Вслед за Т Я Елизаренковой (см ее примеч к РВ VIII 8 5a), рассматриваю форму *upaśruṭī* как нерегулярный I sg от *upaśruṭi* (букв «с прислушиванием

Неба и Земли»), ср РВ X 12 1, где высказывается пожелание, чтобы Небо и Земля первыми слышали Агни-хотара В переводе Эггелинга вся фраза выглядит так «Thou, o Agni, art the voice of praise at the listening of heaven and earth»

I 9 1 5

*цедрыми на жизнь (jīvadānū)* — Не вижу каких-то особых оснований, почему здесь в *jīvadānū* надо непременно вкладывать смысл ригведийского *jīradānu*, как это делает в своем переводе Эггелинг, ср употребление *jīva-dānum* и его толкование в I 2 5 19

*такими, где нет страха (atrasnū)* — Перевод обусловлен последующей трактовкой этого слова составителем нашего текста «Никого не страшись (*mā kasmāc cana pratrāsīh*)!»

*кого не отыщешь (aprade)* — Значение слова не вполне ясно (по Бетлингу — «nicht aufspurend»), у Эггелинга «inscrutable», Дюмон в переводе ТБр III 5 10 1 предлагает «unknowable» Перевожу согласно последующей его трактовке «Никому же не отыскать этого твоего богатства (*mo ta idam pustam kaṣ cana pravidata*)!»

I 9 1 6

*с широкими пастбищами (urugavyūtī)* — У Эггелинга «They, of wide abode»

I 9 1 8

*и легко проходимой пусть для тебя будет здешняя (земля), поверх которой ты ходишь (svadhicarano ta iyam astu yām uparistād adhicarasi)*! — У Эггелинга «may this (earth) on which thou abidest (or movest) afford thee good abode»

I 9 1 12

*Тут он и ставит его прямо в связь с просьбой (tad enam pratyaksam ācisā sampādayati)* — Ср I 8 1 29 У Эггелинга «thereby makes him directly successful in his prayer»

I 9 1 13

*То, что там* — См I 8 1 30

I 9 1 14

*То, что там* — См I 8 1 33–34

I 9 1 15

*Поистине, сородичи (жертвователя) — это жизненные (его) дыхания* Ведь он и в самом деле родится вместе со (своими) жизненными дыханиями (*prāṇā vai sajātāh prāṇair hi saha jāyate*) — Основанием для проводимого отождествления сородичей (*sajātāh*) жертвователя с его жизненными дыханиями служит буквальное значение слова *sajāta* — «со-рожденный» Подробнее о спонтанном характере перехода от темы атмана, брахмы и пран к семейным отношениям (и наоборот) см Вступительную статью У Эггелинга «His co-evals (or countrymen), doubtless, are his vital airs, for he is born along with his vital airs»

І 9 І 17

да три при ида(-приношении) — Ср І 8 І 30–32, 36

І 9 І 20

желанное и обретенное (*istam sa vittam sa*)<sup>1</sup> — Рассматриваю, вслед за Эггелингом, эти слова как продолжение предшествующей фразы, в КШБр II 8 2 8 они составляют отдельное предложение *istam sa vittam cābhūt* Дюмон, переводя аналогичное место в ТБр III 5 10 5, связывает их со следующей фразой

Поистине, теперь они как бы желали (*is-*) жертвоприношения (*yajñam*) и обрели его Поэтому он и говорит «Желанное (*istam*) и обретенное<sup>1</sup>» — «Этимологическое» объяснение, покоящееся на смешении двух омонимов *istam* как «желанное» (производное от *is-* — «стремиться, желать») и *istam* как «пожертвованное» (производное, как и *yajñam*, от *yaj-* — «жертвовать»), ср примеч к І 6 2 7

І 9 І 21

Тут вот некоторые (вместо этого) произносят «И (пусть) вдвоем (хранят) меня» — В отличие от нашего текста КШБр II 8 2 9 в качестве мнения некоторых дословно воспроизводит здесь мантру ТБр III 5 10 5 «И пусть вдвоем хранят нас от утиснения Небо и Земля»

І 9 І 26

Мы испрашиваем такого же счастья и блага (*tac caturor āvrñmahe*) — У Эггелинга «We long for that All-hail and blessing», Хиллебрандт (с 148) переводит «Um dies Heil bitten wir»

І 9 І 27

Счастливого пути — для яджны (*gātum yajñāya*) — Как отмечает Т Я Елизаренкова, *gāti* (т) часто имеет значение удачного, счастливого пути (Елизаренкова Т Я Слова и вещи в Ригведе М, 1999, с 83) Эггелинг переводит «success to the sacrifice»

Да будет нам божеское благословение, благословение от людей (*daivī svastir astu nah svastir mānusebhyah*)<sup>1</sup> — Рассматриваю форму *mānusebhyah* как Abl pl Эггелинг, трактуя эту форму как D pl, предлагает другую возможную интерпретацию мантры «Bliss (svasti) to us, bliss to men»

Да будет нам благословение среди богов, среди людей — благословение (*svasti no devatrāstu svasti manusyātra*)<sup>1</sup> — У Эггелинга «May we enjoy bliss among the gods, bliss among men»

Пусть вверх идет снадобье (*bhesajam*)<sup>1</sup> — Эггелинг переводит *bhesajam* как «the means of salvation»

І 9 І 28

Да будет счастье нам, твари двуногой, счастье — четвероногой (*ṣaṇ no astu dvipade ṣaṇ catuspade*)<sup>1</sup> — Архаичная формула, неоднократно встречающаяся уже в Ригведе. Число в словах *dvipade* и *catuspade* имеет, по замечанию Т Я Елизаренковой (см примеч к РВ VII 54 1d), собирательное значение. Ср ПарГр І 4 16, где приводится аналогичная мантра, с которой во время свадебного обряда обращались к невесте *ṣaṇ no bhava dvipade ṣaṇ catuspade*

Поистине, всего здешнего настолько же много, насколько много именно двуногого и четвероногого (*etāvad vā idaṁ sarvaṁ yāvad dvipāś caiva catuṣpāś ca*). — По-моему, здесь предпринимается попытка объяснить собирательное значение ед. числа в словах *dvipade* и *catuṣpade* толкуемой мантры. Эггелинг понимает скорее в «онтологическом» ключе: «For so far as the two-footed and the four-footed (extend), so far does this universe (extend)».

#### I.9.2.1

Поистине, собираясь исполнить патнисамьяджа(-приношение)... — В тексте: *te vai patnīḥ saṁyājayīṣyantaḥ*. Термин *patnīsaṁyāja*, судя по дальнейшему описанию обряда, означал — «совместное приношение (богам и) женам (богов)».

...они отправляются обратно (к гархapatья-огню). — То есть к месту, которое занимает жена жертвователя во время обряда; ср. I.3.1.12 и примеч.

#### I.9.2.3

Поистине, адхварью — это передний край яджны, жена — задний. Выходит так, будто голову он к заднему месту приставляет. — Ср. I.3.1.12 и примеч.

#### I.9.2.4

Вот поэтому он и идет восточнее гархapatьи — между (ним) и ахаванией (*tasmād u pūrveṇaiva gārhapatyam antareṇāhavanīyaṁ caiti*)... — У Эггелинга: «Along the east side of the Gārhapatya and the inner side of the Āhavanīya (he passes)».

...он следует (предписанному для адхварью) пути перемещения, (проходящему) между (этими огнями) (*sañcaratī*)... — Перевожу *sañcaratī* описательно в соответствии с его техническим в обрядовых текстах значением; ср. I.7.4.12.

#### I.9.2.12

...пока не совершит он самишта-яджус (приношение)... — Ср. I.9.2.27.

Поэтому и здешние, человеческие, жены так же стремятся есть — скрытно как бы от мужчины (*tasmād imā mānuṣyaḥ striyaḥ tira ivaiva pumsa jighatsanti*). — Эггелинг включает эти слова в состав последующего высказывания Яджнавалкы (см. ниже), однако текст Канвия-рецензии (КШБр II.8.3.11), которая заканчивает параграф именно этой фразой, не ссылаясь при этом на учителя, свидетельствует, как кажется, против такого прочтения. В связи с практикой отдельного вкушения ср. ШБр X.5.2.9.

Ну, прямо как те, — говорил Яджнавалкья, — (божественные жены), которые (едят) подобным же образом (*yā iva tu tā iveti ha smāha yājñavalkyaḥ*). — Перевод условен в силу крайней эллиптичности высказывания. В Канвия-рецензии эти слова отсутствуют. У Эггелинга: «and accordingly Yājñavalkya says, “Whenever human women eat (they do so) apart from men”».

#### I.9.2.14

Завершается это ида(-приношением). — Т.е. повторным исполнением ида-приношения с внесением в обряд соответствующих изменений.

Поистине, когда там с помощью прастары он желает жертвователю самоходного хода... — См. I.8.3.11, 21.

I.9.2.18

Ср. I.8.3.20–21.

I.9.2.19

Он же сотворяет там... — См. I.9.2.16; ср. также I.8.3.23.

I.9.2.20

...чья жизнь нерушима (*adabdhāyo*)... — Ср. перевод Хиллебрандта (с. 160): «dessen Lebenskraft nicht versehrt ist». У Эггелинга: «unimpaired in vigour».

...несравненный поедатель (*açīta*)! — Рассматриваю *açīta* в качестве производного от глагола *aç-* («есть»). Эггелинг, возводя (как и Хиллебрандт) это слово к омонимичному *aç-* («достигать»), переводит: «far-reacher!»

...в (своей) утробе, в которой прекрасно сидится (*ede*) (*suṣadā yonau*)! — У Эггелинга: «in the lap, pleasant to sit in». Кейт в своем переводе ТС I.1.13t, столкнувшись с аналогичным случаем «рассогласования» (*suṣadā yonim*), соглашается с интерпретацией Эггелинга, но оговаривает необходимость внесения в текст поправки, приводящей к согласованию двух слов. Дюмон в ТБр III.3.9.9 (как и Хиллебрандт, с. 160) понимает *suṣadā* как I. sg., констатируя, однако, что смысл выражения остается неясным. Быть может, прав Махидхара, объясняющий в своем комментарии на ВС II.20 долготу конечного гласного просто как результат разбиения сложного слова (*vibhakter ākāraḥ*).

Тут оно и становится теперь у этого (жертвователя) таким же, как и пожертвованное с восклицанием «вашат» (*tad yathā vaṣaṭkṛtaṁ hutam evam aśyaitad bhavati*). — Ср. I.8.3.25. У Эггелинга: «Since one offers what has been consecrated by ‘vashat,’ this (residue of butter) thereby becomes such for him».

I.9.2.21

Вот почему (*atha yad*)... — Эггелинг понимает эти слова во временном смысле: «and accordingly when...».

I.9.2.27

Именно их он и распускает теперь подобающим образом — по тем (местам), где (проходит) странствование каждого из них (*tā evaitad yathāyatham yuvasṛjati yatra yatrāsāṁ caraṇaṁ tad anu*). — То есть позволяет богам, призванным на яджну, вернуться в свой мир — и причем туда, где каждому из них привычнее ступать (*car*). Важно подчеркнуть, что то же слово *caraṇa* (букв. «хождение») в значении «стопа», «опора» прямо отсылает к следующей теме — теме прочного установления яджны (см. ниже). Перевод Эггелинга в понимании *caraṇa* и соответственно всей второй части высказывания радикально отличается от предложенного.

...он твердо устанавливает ее там, в чем для нее опора (*yatrāsya pratiṣṭhā tat pratiṣṭhāpayati*). — То есть прочно устанавливает в мире богов, где имеет место их *caraṇaṁ*.

### 1.9.2.28

Эту яджну богов (*imat̃ devayaḥjñat̃*)... — Перевод Эггелинга следует чтению ВС II.22: *imat̃ deva yaḥjñat̃*.

Тут, собрав вместе такую яджну (в одно восклицание «свах»), он твердо устанавливает (ее) в этой яджне(-ветре) (*tad imat̃ yaḥjñat̃ sambhṛtyaitasmin yaḥjñe pratiṣṭhārayati*). — Эггелинг понимает иначе: «Having accordingly prepared this (special) sacrifice, he thereby establishes it safely in that (chief, full or new-moon) sacrifice».

### 1.9.2.32

...«предводительствующую» (воду). — См. примеч. к I.1.1.12.

### 1.9.2.33

Кто тебя распрягает? — См. примеч. к I.1.1.13.

### 1.9.3.1

...он становится обращенным к северу. — То есть обращенным к миру людей; ср. I.2.5.17.

Направляясь за ней следом, идет жертвенный дар (*dakṣinā*) — тот, что дает он (жрецам). — Дакшина рассматривалась не как плата за проведение яджны, а как вторая ее половина. Это «приношение» совершалось в пользу «человеческих богов» (*manuṣyadeva*), каковыми как раз и являлись обученные Ведам жрецы, чье искусство заключалось, в конечном счете, в том, чтобы сотворить для жертвователя новый, «небесный», атман, «составленный из ричей, яджусов, саманов и приношений»; ср. ШБр IV.3.4.4–6. Стремление трактовать дакшину именно таким образом вполне закономерно, так как в противном случае жрецы оказывались бы сродни «не-самодостаточным», «не-самобытствующим» (т.е. зависящим от других) ремесленникам, получающим за работу плату и оскверняющим яджну своим прикосновением в силу собственной «неполноценности» (ср. ШБр I.1.3.12).

### 1.9.3.9

Поистине, шагает, удаляясь именно отсюда, едва ли не большинство, наверное, (жертвователей) (*tad vā ita eva parācīnat̃ bhūyīṣṭhā iva kramante*). — Эггелинг придает этой фразе неоправданно расширительное, на мой взгляд, значение: «Now it is indeed from this (earth) that most (beings) go (upwards)»; ср. *bhūyīṣṭhā iva* в I.1.1.3.

### 1.9.3.10

После того как (жертвователь) поднимется по этим мирам, (сказав) так, то (для него) то, что светит (т.е. солнце), — это и ход, это и пристанище. Лучи, что есть у этого (солнца), — это прекрасные творцы (жертв) (*evam imān lokāntsamāruhyāthaiṣā gatir eṣā pratiṣṭhā ya eṣa tapati tasya ye raṣmayas te sukṛtaḥ*)... — Эггелинг, иначе разбивая текст, переводит: «When one has thus ascended these worlds, that is the goal, that the safe refuge: the rays of him (the sun) who burns there, are the righteous (departed)...».

...если хочет здесь править. — Перевожу так слова *ya ito 'nuṣāsanat̃ cikīrṣet* с учетом того, что говорится в I.9.3.11. У Эггелинга переведено буквально: «who wishes to give instructions from hence».

Так вот, даже говоря так, пусть не берет себе это в голову (*tad apy etad bruvaṇ nādrīyeta*). — Ср. КШБр П.8.4.12: *yadāha śataṁ himā iti tad u na paridīcet*. У Эггелинга: «He need not, however, say this».

Ведь человеку и больше ста лет случается прожить. — Ср. ЧхУп III.16.1–17, где утверждается возможность прожить человеку 116 лет.

## КНИГА ДЕСЯТАЯ

### ГЛАВА ШЕСТАЯ

#### X.6.1.1

Вместе пребывали они (мыслями) в Вайшванаре (*te ha vaiṣvānare samāsata*). — У Эггелинга: «They took counsel together regarding (Agni) Vaiṣvānara». Как выяснится ниже, здесь действительно подразумевается Агни Вайшванара (*vaiṣvānara* — букв. «Всечеловеческий, Принадлежащий всем людям»), соотносимый с Пурушей-Праджапати (ср. второе примеч. к X.6.1.11). Перевод Эггелинга представляется в общем-то вполне допустимым, но лишь при условии, что дело тут и впрямь ограничивалось одними только рассуждениями (*mīmāṃsā*) о сути Вайшванары, как это имело место согласно тексту «Чхандогья-упанишад» (ср. ЧхУп V.11.1: *sametya mīmāṃsāṁ cakruḥ*). Между тем, судя по следующим ниже *samprati veda* (см. первое примеч. к X.6.1.2) и *asaṁvidānāḥ* (см. второе примеч. к X.6.1.2), нельзя в данном случае исключать возможности того, что под «совместным пребыванием (*sam-ās* — букв. „сидеть вместе“) в Вайшванаре», наряду с рассуждениями о нем, имелась также в виду и совместная медитация (*upa-āsana*) всех шестерых брахманов — вроде бы и собравшихся разом в одном месте, но тем не менее не сумевших собраться мысленно в единого и целостного Пурушу-Праджапати (ср. сл. примеч.). Как бы то ни было, но ввиду последующего предписания медитировать на Агни-подобного Пурушу (X.6.2.10) едва ли можно сомневаться в том, что расхождения между брахманами не имели в данном случае отвлеченно-теоретического характера и прямо касались обоснования преимуществ той или иной практики мысленного погружения в Вайшванару, относительно которой они никак не могли сойтись вместе. В параллельном месте ЧхУп V.11.1–18.2, где соответствующее повествование ведется в контексте толкования пранагнихотры, предметом обсуждения брахманов вместо Пуруши-Праджапати в облике Агни Вайшванары становится Атман Вайшванара. Однако от этого суть дела принципиально не меняется — в обоих случаях разговор идет о медитации на единое миротворящее начало, называемое в брахманической прозе по-разному (Пурушей, Атманом или Брахмой) в зависимости от контекста.

Не получалось у них сойтись в Вайшванаре вместе (*teṣāṃ ha vaiṣvānare na samīyāya*). — Эггелинг, отмечая в примечании безличный характер предложения (ср. Эртель, с. 130), предлагает тем не менее: «They... did not agree as to Vaiṣvānara». Более существенными, однако, представляются в его переводе смысловые потери, связанные с полной утратой «пространственного» подтекста высказывания. Между тем подчеркнутое употребление префикса *sam-* в X.6.1.1: «они собрались» (*sam-ājagmuḥ*), «вместе пребывали» (*sam-āsata*), «не получалось сойтись вместе» (*na sam-iyāya*) (ср. также *sam-prati veda* и *a-sam-vidānāḥ* в следующем параграфе), — вряд ли можно игнорировать, если мы хотим полнее понять логику развертывания мысли ритуалиста. Ведь в конце концов выяснится, что брахманы, пришедшие к Ашвапати Кайкее, знают Агни Вайшванару как бы по частям (*pṛthak*). И им будет наглядно продемонстрировано, как сделать так, чтобы они действительно смогли сойтись в Вайшванаре — или, говоря иначе, чтобы знаемые ими отдельные его части смогли действительно собраться вместе в одном объекте медитации, в Агни-подобного Пурушу, целиком уместившись при этом в совершенной мере пяди (*prādeṣamātra*). Надо сказать, что в параллельном месте «Чхандогья-упанишад» «пространственная» перспектива изложения оказывается в целом не такой явственной и это, по всей видимости, тоже имеет под собой некоторое основание. Дело в том, что в тексте «Чхандогья-упанишад» мотив сборки Пуруши-Праджапати не был изначально задан с той же степенью очевидности, как это имеет место в «Шатапатха-брахмане» (см. второе примеч. к X.6.1.11).

#### X.6.1.2

...знает Вайшванару в (его) единстве (*samprati vaiṣvānaram veda*)! — Перевод Эггелинга: «knows Vaiṣvānara thoroughly», — в принципе не расходится с моим. Сыркин же, вслед за Саяной, в параллельном месте «Чхандогья-упанишад» (V.11.2, 4) берет *samprati* во временном значении «теперь»; ср. у Сенара: *en ce moment*. Однако общая смысловая направленность всей главы в целом, где царь Ашвапати Кайкея противопоставит всем пришедшим к нему брахманам именно как носитель целостного знания Вайшванары, свидетельствует о том, что в данном конкретном случае *samprati* следует, скорее, понимать как обстоятельство образа действия, отсылающее к идее совместности, целостности и единства, заключенной в префиксе *sam-*. Ср. определение термина *samprativid*, прилагавшегося к особому разряду упасак, в АйтАр II.3.1, где в связи с соотносением уктхи как всеобъемлющего объекта медитации (*upāsana*) с пятью составляющими его стихиями (Землей, Ветром и т.д.), в частности, говорится: *yo ha vā ātmānaṃ pañcavidham ukthaṃ veda... sa samprativid* («Поистине, кто знает себя-атмана как пятичастную уктху [из контекста — и соответствующим образом медитирует на нее]... тот *samprati*-знающий»). Кейт переводит здесь *samprativid* как *wise* (у Макс-Мюллера — *clever*), однако комментатор Шадгурушишья вполне, как представляется, оправдано толкует *samprati* более конкретно — как *samyag* (букв. «со-направленно, соединенно») и соответственно *samprativid* как *samyagdarṣi* («видящий соединенно, в единстве»). Судя по содержанию даваемых далее Ашвапати Кайкеей



оценок и наставлений, медитация на целостный объект вовсе не отменяла медитацию на составные его части; ср. в этой связи соотношение двух начальных книг «Чхандогья-упанишад»: если первая целиком посвящена изложению разнообразных процедур, связанных с медитацией (*upāsana*) на различные составляющие самана (на праставу, удгитху, пратихару и т.д.), то начиная с II.1.1 речь уже идет о медитации на целое самана (*samastasya sāmna upāsanam*), что само по себе никак, разумеется, не исключало возможности практиковать предыдущие. Можно полагать, что в иерархии ментальных практик, начавшей, видимо, складываться приблизительно в этот период, медитации «целостного», «сампративидного», так сказать, типа, занимали более высокое положение по сравнению с «частными», но обе вместе они уступали в своем значении прямой медитации на это начало. По всей вероятности, именно с этим обстоятельством можно связать то расхождение, которое обнаруживается между явно положительным, как в данном случае, значением *samprativid* и его явно отрицательным значением, как это засвидетельствовано более поздней «Каушитаки-упанишадой» (I.4). Бётлинг в своем Словаре фиксирует лишь отрицательное значение *samprativid*, и к тому же без всякой его связи с медитативной практикой: «...der die Gegenwart versteht; der einen gesunden Menschverstand hat, die höheren Wahrheiten aber nicht kennt».

...именно не знающими согласно (Агни Вайшванару) (*asaṁvidānā eva*)... — То есть знающими его по частям, а потому и не способными к согласной медитации. О возможности подобного понимания свидетельствует значение *saṁvidānāḥ* в ШБр I.5.2.19, где это слово определяет состояние четырех жрецов, которые, с тем чтобы вызвать дождь, предаются совместной и согласной медитации (*dhyāna*) во время полнолуного обряда (ср. узус *saṁvidānāḥ* в ШБр XII.8.3.26). У Эггелинга: «In the morning, still at variance with one another, they...».

...с (жертвенным) топливом в руках... — То есть в знак ученичества — в знак готовности служить учителю, поддерживая в его доме священный огонь, при котором только и могла иметь место передача священного знания.

Дозволь нам (как ученикам) приблизиться к тебе (*upa tvāyāta*)! — У Эггелинга: «We want to become thy pupils». Однако субъюнктив *upa-ayāta* выражает здесь, скорее, не хотение совершить действие, а зависимость его исполнения от внешних обстоятельств; ср. Елизаренкова, с. 280.

#### X.6.1.4

Что ты признаешь за Вайшванару (*kaṁ tvam vaiṣvānaram vettha*)? — Здесь и далее (вплоть до X.6.1.9) для прояснения практической нацеленности повторяющегося раз за разом вопроса в конце его следовало бы, наверное, ввести конъектуру: «когда предаешься упасане»; ср. параллельный текст «Чхандогья-упанишад» (V.12.1, 13.1, 14.1 и т.д.), где *vettha* везде заменяется в вопросах Ашвапати Кайкеи прямо на *upāssa*.

Но ведь это (*tvā etau*)... — В понимании формы *tvā* перед *etau* как *tu-vai* следую, как и Эггелинг, за Саяной.

Или (относительно знания) — тебе остались бы известны (только) ноги (Вайшванары), если бы ты не пришел (ко мне) (*pādaḥ te viditāḥ abhaviṣyatām*

*yadi ha nāgamiṣya iti vā*). — Саяна, комментируя слова *pāḍau te viditāu*, пишет: *vaiṣṇanāraṣya pāḍamātram tvayā viditaṁ na tu kṛtsno vaiṣṇanāraḥ*. У Эггелинга же по непонятным причинам имеем: «or the feet would be unknown to thee, hadst thou not come hither». Данный перевод с отрицанием и в главном предложении и придаточном не находит у меня объяснений, если только не предположить, что Эггелинг имел перед собой текст, несколько отличный от нашего; ср. высказанное им в примечании предположение относительно расхождения его текста с текстом, который комментировал Саяна. Между тем эта фраза, воспроизводимая далее с соответствующими изменениями в X.6.1.5–9 и подчеркивающая каждый раз неполноту знания всех пришедших к царю брахманов, оказывается ключевой как для понимания всей главы в целом, так и для трактовки *devāḥ suviditāḥ* в X.6.1.10 в частности (см. сл. примеч.).

#### X.6.1.10

*Поистине, боги, если их правильно знаешь, умещаются ровно в мере пяди (prāḍeṣamātram iva ha vai devāḥ suviditā abhisampannāḥ)*. — Смысл фразы состоит, судя по всему, в следующем. Если шестерым брахманам, пришедшим к Ашвапати Кайкеи, были известны (*vidita*) не сводимые ими воедино отдельные части Вайшванары (они же *devāḥ* — «боги» данного пассажа), то, как констатирует сейчас царь-сампративид, те же самые боги, если они правильно знаемы (*suviditāḥ*), образуют одно совершенное целое, (Агни-подобного Пурushу), равное по величине пяди (*prāḍeṣamātra*). Для предложенной трактовки *abhisampannāḥ* («умещаются») следует, видимо, принять во внимание, что основа *abhisampad*, появляясь регулярно в числовых контекстах «Шатапатхи», отсылает одновременно и к идее достижения совершенства и к идее сравнимости, совпадения по величине. У Эггелинга: «But verily, the well-beknown gods have attained, as it were, the measure of a span».

Я скажу вам о них, но так чтобы дать уместиться (им) именно в мере пяди (*tathā tu va eṇān vakṣyāmi yathā prāḍeṣamātram evābhisampādayiṣyām*). — Теперь от констатации изложенного выше факта Ашвапати Кайкея переходит к операциональной, так сказать, части, объясняя, как у него самого отдельные части Агни Вайшванары собираются вместе, умещаясь в мере пяди (*prāḍeṣamātra*). Мера эта, нередко фигурировавшая и в других обрядовых контекстах, при описании агничаяны могла, в частности, соотноситься с величиной Вишну-зародыша (*garbha*, ср. ШБр VI.6.2.12, VI.6.3.17, VII.5.1.14 и т.д.), тогда как сам Вишну регулярно отождествлялся в «Шатапатха-брахмане» с яджной. Для дальнейшего изложения важно учитывать, что пядь соответствует приблизительно продольному размеру человеческой головы (ср. ШБр VII.5.1.23, XIV.1.2.17: *prāḍeṣamātram iva hi ṣiraḥ*) и именно в качестве головы (*ṣiraḥ*) сооружаемого алтаря мог рассматриваться воплощавшийся в нем Агни Вайшванара (см. сл. примеч.). В заключение два слова о синтаксисе. Если я правильно понимаю, противительный союз *tu* служит здесь не для связи данной фразы с предыдущей (как получилось в переводе Эггелинга), а для того, чтобы подчеркнуть правильность даваемых наставлений, ибо неверное слово о Вайшванаре, судя по заключительной фразе следующего параграфа, может причинить говорящему вред; ср. ЧхУп V.12.2; 13.2; 14.2; 15.2; 16.2; 17.2, где

знание Атмана Вайшванары по частям (*prthak*) грозит знающему серьезными повреждениями соответствующих частей его тела.

### Х.6.1.11

...указывая на лоб (*mūrddhānam upadiṣan*)... — Перевод Эггелинга: «Pointing at the head...», — затемняет, как представляется, смысл высказывания. В данном случае под *mūrddhānam* (*mūrddhan* — «голова, лоб, череп») имеется в виду скорее не голова, а именно лоб или по крайней мере правая верхняя часть головы, где совершенно естественным образом оказывается палец правши, когда он хочет указать на нее. Сначала Ашвапати Кайкея приставляет палец сюда и затем по нисходящей указывает на глаза, нос, рот, слюну во рту и, наконец, на подбородок; ср. ШБр IX.3.1.4–6, где Агни Вайшванара — и именно как голова (*ṣirah*) сооружаемого алтаря — соотносится с тремя мирами, которые, в свою очередь, сопоставляются с тремя уровнями лица по вертикали. Таким образом, своими действиями Ашвапати Кайкея наглядно демонстрирует пришедшим к нему шестерым брахманам, что расхождения между ними имеют, по сути дела, лишь частный характер и что в действительности отдельные части Агни Вайшванары, по поводу которых они безуспешно пытались до этого прийти к согласию, могут — если только соотносить их со лбом, глазами и т.д. — преспокойно уместиться в голове, равной по величине пяди. Но именно поэтому и следует отдавать предпочтение медитации на голову как на целое, вмещающее в себя всё перечисленное; в связи с медитацией на различные части тела, среди которых голова (*ṣirah*) в качестве конечного местопребывания Брахмы рассматривается наиболее достойным объектом почитания, ср. АйтАр II.1.4. В параллельном месте «Чхандогья-упанишады» прямая демонстрация подобного рода отсутствует, однако косвенную отсылку к ней можно, судя по всему, усмотреть в заключительных словах Ашвапати Кайкеи: *yas tv evaṁ prādeṣamātram abhivimānam ātmānam vaiṣvānaram upāste sa sarveṣu lokeṣu sarveṣu bhūteṣu sarveṣv ātmasv annam atti* (ЧхУп V.18.1). Сыркин, рассматривая здесь *prādeṣamātram* и *abhivimānam* в качестве двух независимых и однородных членов предложения, предлагает толкование в русле средневековой комментаторской традиции: «Тот же, кто почитает Атмана Вайшванару как целое, являемое в частях (*prādeṣamātram*), как тождественное самому себе (*abhivimānam*), поедает еду во всех мирах, во всех существах, во всех Атманах». Между тем с учетом того, что составитель «Чхандогья-упанишады» обнаруживает (по крайней мере местами) явную склонность к простой перефразировке отдельных пассажей «Шатапатха-брахманы» (ср. хотя бы ЧхУп III.14.1–4, где присутствует даже прямая ссылка на учение Шандили — основного авторитета «Шатапатхи» в деле толкования обряда агничаяны), позволительно, на мой взгляд, предположить, что сочетание слов *prādeṣamātram abhivimānam* несет здесь ту же (в конечном счете) смысловую нагрузку, что и *prādeṣamātram evābhisampādayiṣyām* (см. пред. примеч.). Но если согласиться с этим, то в таком случае имеет смысл трактовать *abhivimānam* как производное от глагола *abhi-vi-mā*, а не *abhi-vi-man*, как это делают Словари Бётлинга и Моньер-Вильямса с отсылкой на «Чхандогья-упанишаду», — и тогда вполне осмысленным становится уже

и самый буквальный перевод ЧхУп V.18.1: «Но тот, кто, предаваясь упасане, почитает так Атмана Вайшванару — как отмеряющего собой меру пяди (*prādeṣamātram abhivimānam*), — поедает еду во всех мирах, во всех существах, во всех Атманах».

*Пуруша не что иное, как вот этот Агни Вайшванара.* — Под Пурушей в контексте агничаяны следует прежде всего понимать Пурушу-Праджапати, воплотившегося в сложенном из разного рода кирпичей агни-алтаре (*agnīṣ citāḥ*) с разведенным на нем жертвенным огнем. В этой связи стоит заметить, что в данном случае сходка именно семи мужей-пурушей (шестерых брахманов и царствующего кшатрия, Ашвапати Кайкеи), заканчивающаяся в конечном счете успешной «сборкой» Праджапати, вероятнее всего, не была случайной. Дело в том, что само описание обряда агничаяны уже изначально встраивалось «Шатапатха-брахманой» в такую, условно говоря, «мифологическую» перспективу, внутри которой сооружение алтаря явственно представляло как сведение воедино семи отдельных пурушей, отождествлявшихся (по числу отверстий в голове) с семью жизненными дыханиями (*prāṇa*), в целостного Пурушу-Праджапати (см. ШБр VI.1.1.1–7, ср. IX.2.3.51). Не случайно, видимо, и то, что носителем целостного и совершенного знания Агни Вайшванары (т.е. сампративидом в терминологии «Айтарей-араньяки») оказывается здесь именно царь. Ведь царь, он и есть Праджапати по преимуществу (ср. ШБр V.1.5.14), причем как в функции правителя — просто как владыка (*pati*) своего народа (*prajā*), так и в функции архетипического (с ритуалистической точки зрения) жертвователя, который на своей яджне, совершаемой жрецами по его слову, всегда равнозначен, согласно ШБр I.6.1.20, самосущему Творцу «всего здешнего»; в этом отношении представляется весьма показательным, что когда в *брахманах* социальный статус жертвователя уточняется, то им, как правило, оказывается именно царь. Попутно в качестве методологического отступления замечу, что одно только наличие в поздневедийском потенциальном тексте этого чрезвычайно сильного ожидания, связующего царя-жертвователя и Праджапати, уже делало вполне вероятным появление в самой что ни на есть ортодоксальной брахманической прозе такого довольно-таки странного на первый взгляд персонажа, как царь, поучающий брахманов. Данное событие вполне могло случиться в реально состоявшемся тексте, хотя бы реальная роль кшатриев в формировании концепций *упанишад* и сводилась вообще к нулю. Говоря так, я тем самым вовсе не собираюсь ввязываться в имевшие место споры по поводу степени участия кшатриев в этом деле. Просто на частном примере я хочу привлечь внимание к одному важному обстоятельству общеметодологического порядка, которое делает позиции обеих споривших сторон в равной степени уязвимыми. Дело в том, что исследование текста, если его проведение заранее ограничено жесткими рамками «парадигмы отражения», по крайней мере, недостаточно. Ведь никакого отражательного автоматизма бихевиористского толка (по типу: стимул — реакция) в случае с текстовой деятельностью не наблюдается вовсе. Напротив, все говорит о том, что то, что может стать для нее внешним стимулом, найдя затем свое отображение в тексте, заранее предопределяется самим состоянием соответствующей системы ожиданий — ее внутренне обусловленной готов-

ностью более или менее адекватно отреагировать на этот внешний и сторонний по отношению к ней стимул. Именно по этой причине саму по себе отсылку к внетекстовой реальности никогда нельзя рассматривать в качестве исчерпывающего объяснения реальности текстовой — хорошо бы еще показать те основания, по которым внетекстовая реальность смогла-таки приобрести значение мощного стимула для своей текстовой объективации. Кроме того, необходимо учитывать, что та же стоящая за явленным текстом система ожиданий, будучи в значительной степени автономной, всегда в состоянии породить также и чисто виртуальную текстовую реальность, обходясь вообще без какого бы то ни было прямого внешнего стимула. И уж в этом-то случае искать ей в действительности однозначное соответствие занятие совсем неблагодарное, могущее нам предложить в качестве объяснения лишь явно фантомное и псевдоисторическое новообразование, которое мы, однако, оставаясь в привычной для европейской культуры «парадигме отражения», склонны будем расценивать как реальный исторический факт. Но в действительности историческим фактом здесь будет лишь реальность столкновения двух различных по содержанию потенциальных текстов — того, в котором анализируемое высказывание состоялось, и того, в который оно совершенно произвольным образом проецируется исследователем при анализе.

#### Х.6.2.1

*Поистине, поедатель и поедаемое — это присущая здешнему (миру) двойца (dvayaṃ vā idam attā caivādyam ca).* — В связи с двойственностью «всего здешнего» ср. ШБр I.1.1.4 и примеч. Эггелинг понимает иначе: «Now, indeed, there is twofold thing, to wit, the eater and that which is eaten». В примечании, однако, в качестве возможной альтернативы он приводит и толкование Саяны, более отвечающее моему пониманию: «This (world) is twofold, the eater and the eaten». Ср. БрУп I.2.13 (= КБрУп I.4.6), где в контексте сотворения Атманом мира, в частности, говорится: «Поедаемое и поедатель — таково, поистине, (устройство) всего здешнего; именно Соме (воплощает) еду, поедателя — Агни» (*etāvad vā idam sarvaṃ annaṃ caivānnādaṣ ca; soma evānnaṃ agnir annādaḥ*). У Сыркина вместо этого читаем: «Поистине, весь этот мир лишь пища, огонь — поедатель пищи». Обсуждать предложенный Сыркиным перевод в силу его очевидной и полной несообразности не представляется возможным в принципе. Замечу лишь попутно, что в его словах «весь этот мир лишь пища» проявляется общее непонимание переводчиком (и в этом, несомненно, сказывается его неkritическое следование Шанкаре, чей комментарий был таковым лишь по форме) фундаментальной для поздневедийского ритуалиста идеи полноценной и самодостаточной «пищевой» двойцы (и соответственно — идеи Атмана), как она раз за разом является нам в брахманической прозе (см. Вступительную статью и примеч. к ШБр Х.6.5.1).

*Вот когда (такая) пара сходится, именно поедатель называется (по имени), не поедаемое (tad yadobhayam samāgacchaty attāivākhyāyate nādyam).* — Поскольку, назвав «поедателя», мы тем самым уже определяем (хотя бы и косвенным образом) предполагаемую его именем «еду», без которой он просто не может быть «поедателем» уже по определению. Данное высказыва-

ние, приводящееся в развитие первого, утверждает в самой общей форме взаимодополнительный и к тому же иерархический характер отношения, связующего оба члена двоицы. Ход мысли ритуалиста в полной мере проявляется уже в следующем параграфе, в котором совершенно привычным для ритуалиста «этимологическим» образом демонстрируется обоснованность использования «фамильного» имени «возлияние» (*āhuti*) для обозначения того, что придано (*āhiti*) по самой его жертвенной природе Агни-поедателю в качестве еды (а это могут быть и дрова, и масло, и сома и т.д.). Стоит, по-видимому, отметить также, что мотив поглощения имени «поедаемого» в имени «поедателя» не раз (и притом — по-разному) дает о себе знать в брахманической прозе. В качестве примера можно указать на БрУп I.3.30–32 (= КБрУп I.5.21), где объясняется, почему «жизненные дыхания» (зрение, слух и т.д.) называются «пранами» по имени главного из них, т.е. по имени дыхания в собственном смысле этого слова (*prāṇa*). В отношении генетических корней подобного рода высказываний особенно примечательна здесь заключительная ремарка (БрУп I.3.32 = КБрУп I.5.21), отсылающая нас в конечном счете к общему принципу образования фамильного имени семейников от имени «лучшего» из них (т.е. от имени их «поедателя»): «И поистине, в какой семье появится (тот), кто знает так (про название „праны“), ту семью называют по его имени» (*tena ha vāva tat kulam ākhyāyate yasmin kule bhavati ya evaṁ veda*); о способе образования фамильных имен см. примеч. к ШБр I.4.2.3.

#### Х.6.2.2

*Поистине, огонь(-Агни) как раз и есть такой поедатель (sa vai yaḥ so 'tā 'gnir eva saḥ)...* — Под *agni* в контексте толкования агничаяны «Шатапатха-брахмана» регулярно понимает его конкретное обрядовое воплощение, а именно сложенный из кирпичей алтарь с разведенным на нем жертвенным огнем (*agnic citāḥ*); ср. предложенную Эггелингом (и вполне, надо сказать, оправданную в данном случае) конъектуру: «Now that eater is the same as Agni (the fire and fire-altar)». Для уяснения «пищевой» логики развертывания дальнейшего повествования (Х.6.2.3–10) важно учитывать, что сложная сама по себе церемония агничаяны, сопровождаемая несчетным (даже с точки зрения ритуалиста, ср. ШБр VI.6.1.1) числом жертвоприношений, не была тем не менее самодостаточной. Предполагалось, что следом за ней, когда укладывание кирпичей завершено и Агни-Поедатель уже изготовлен, в качестве процедуры его «кормления» будет непременно совершено приношения сомы. Наш текст, судя по Х.1.1.1–6, исходит из того, что по завершении агничаяны, чтобы сразу же утолить голод воплотившегося в алтаре Агни-Праджapati и придать ему силы, следует непременно воспроизвести три основных элемента однодневного махаврата-обряда, т.е. пожертвовать с соответствующими яджусами особую Махавратия-чашу сомы, пропеть Махаврата-саман и, главное, произнести составленную из ричей Махад-уктху; согласно КШС XVI.1.1–2, сооружение агни-алтаря является обязательным для тех церемоний жертвоприношения сомы, которые включают в себя в качестве своей составляющей эту центральную часть махаврата-обряда.

### Х.6.2.3

...поедатель — Солнце, а приданное ему — Луна. — В связи с соотношением Луны с «приданной» Солнцу едой ср. ШБр I.6.4.19–20, где говорится, что в день, предшествующий новолунию, Солнце пожирает Луну, а в новолуние выплевывает ее, и та появляется на небе вконец иссосанной. С учетом последующего высказывания (см. сл. примеч.) данную фразу можно понимать и в более конкретной и, наверняка, более актуальной для ритуалиста непосредственно обрядовой перспективе — актуальной уже потому только, что Солнце, укладываемое в виде золотой круглой пластины (*rukma*) в основание алтаря, предметно встраивалось в тело Агни-«поедателя». В связи с отождествлением пламени (*arka*) алтарного огня с поедающим Луну Солнцем ср. ШБр Х.4.1.21–22.

Ведь Луну же и в самом деле помещают в огонь(-Агни). — Имеется в виду возлияние в жертвенный огонь сомы, регулярно отождествляемого в брахманической прозе с Луной.

### Х.6.2.4

...поедатель — прана, а приданное ей — еда. — О характерном для древнеиндийской традиции понимании вкушения (*bhojana*) как подношения еды пранам-дыханиям см.: Bodewitz H.W. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. Leiden, 1973, с. 215 и сл. Актуализация же данной темы в контексте толкования агничаяны провоцировалась (помимо всего прочего) еще и тем обстоятельством, что сооружение алтаря уже изначально предполагало встраивание в него особых кирпичей, отождествлявшихся с дыханием-праной, вследствие чего воплощающийся Агни-Пруджапати зримо являлся участникам обряда в виде разделенного натрое дыхания (*prāṇas tredhā vihitah*; см. Х.6.5.3 и примеч.).

### Х.6.2.5

Теперь об арке (*arka*). — Многозначное слово *arka* («гимн, хвалебное слово»; «пламя, луч, блеск») в десятой книге «Шатапатха-брахманы» приобретает значение, близкое к терминологическому, не зафиксированному, кстати сказать, Словарями Бётлинга и Мониер-Вильямса (ср. ниже пятое примеч. к Х.6.5.8). При этом в первую очередь «арка» отсылает здесь либо к самому священному огню на сооруженном алтаре, либо к алтарю вместе с разведенным на нем огнем; см. примеч. к Х.6.5.2.

...арка — огонь(-Агни), а возлияния — его радость. — Здесь и в следующих двух параграфах *arka* отсылает к трем ипостасям Пуруши-Пруджапати — к разведенному на построенном алтаре Огню, к Солнцу и Дыханию-пране. О предметной встроенности двух последних в тело Агни-«поедателя» см. примеч. к Х.6.2.3 и Х.6.2.4; об «этимологической» связи «арки» с «радостью» (*kaṁ*) см. примеч. к Х.6.5.1.

### Х.6.2.8

Теперь об уктхе. Поистине, *uk* — огонь(-Агни), а *tham* — его возлияния. — Переключение разговора на слово *uktha* «гимн, хвалебное слово», и конкретнее — на прояснение смысла этого слова привычным для ритуалиста «этимоло-

логическим» образом, имеет, видимо, своей целью продемонстрировать согласованную природу агничаяны и махаврата-обряда, одним из центральных моментов которого являлась рецитация Махад-уктхи (ср. ШБр Х.1.2.5: *çira evāgniḥ prāṇo mahāvratam ātmā mahadukthaṁ, tasmād etāni sarvāṇi sahopeyāt*; см. также прим. к Х.6.2.2). Актуальность подобного прояснения, нацеленного на раскрытие сущностных связей между этими двумя обрядами (по линии «поедатель» — «еда»), дает в полной мере знать о себе в ШБр Х.4.1.15, где после отождествления арки с сооруженным агни-алтарем (*agniṣ citāḥ*), и именно в связи с Махад-уктхой, в частности, говорится: «И именно вот этот (сооруженный агни-алтарь) — *uk*; *tha* — это его еда. Таков (смысл слова) „уктха“ применительно к (собранию) ричей, (исполняемому после махаврата-самана и называемому „Махад-уктха“)»; ср. ШБр Х.4.1.4, 21–23. Здесь, как мы видим, агни-алтарь вместе с приданной ему едой непосредственно «инкорпорируется» уже в само слово *uk-tha*. Но в принципе был возможен и другой, не «лингвистический» ход — когда обоснование все той же согласованной природы агни-алтаря и Махад-уктхи идет по линии раскрытия изначально присущего им «изоморфизма»: птицеобразному алтарю соответствует столь же «птицеобразное тело» (*vaṇyovidha ātmā*) Махад-уктхи (см. примеч. Эггелинга к ШБр Х.1.2.1). В связи с «уктхой» необходимо также отметить, что само это слово являлось, как о том свидетельствует текст «Айтарея-араньяки», одним из первостепенных для *samprativid'a* объектов медитации — сосредоточенного почитания (*upāsana*); ср. ШБр Х.5.2.20. В лице уктхи упасака почитал беспредпосылочное и единое миротворящее начало, называемое Пурушей, Атманом или Брахмой, из которого, согласно АйтАр II.3.1–2, «все здешнее возникает» (*ut-thā*) и которое с необходимостью разделяется при этом на «поедателя» и «поедаемое». Судя по всему, сосредоточивать свои усилия следовало в данном случае на непрерывном воспроизведении в собственном сознании самого этого слова, два слога которого, взятые вместе, непосредственно воплощали искомое упасакой единство, лежащее за пределами какой бы то ни было двойственности. В нашем тексте первый слог «ук-тхи» здесь и в двух следующих параграфах соотносится с «поедателем» (с Агни, Солнцем и Дыханием соответственно), а второй — с тем, что «придано» каждому из этих «поедателей» в качестве «еды». В результате подобной интерпретации двухчастное слово «ук-тха» уже на уровне знания, предшествующего собственно медитации, действительно становится полноценным носителем идеи самодостаточного целого (по типу «два в одном»), в котором отражается снятие в сознании «знающего так» упасаки фундаментального противостояния «еды» и «поедателя» в здешнем мире. ■

#### Х.6.2.10

*Кто же, предаваясь упасане, почитает этого Пурушу как Агни-подобного, Арка-подобного, Уктха-подобного...* — Судя по всему, здесь имеются в виду три в общем-то равноценных способа почитания Пуруши, разнящихся лишь словами *agni*, *arka*, *uktha*, которые по причинам, приведенным в тексте чуть выше, являются во время обрядовой медитации достойным объектом приложения ментальных усилий жреца.



Пусть предается упасане, почитая Брахму как сатью (*satyaṁ brahmetu upāsita*). — У Эггелинга: «Let him meditate upon the “true Brahman”». Здесь, судя по всему, опять, как и в случае с «уктхой» (см. примеч. к X.6.2.8), имеется в виду процедура упасаны, сопровождающаяся медитацией на само слово «*satya*», за которым видится Брахма и два слога которого, *sat* и *tyam*, взятые вместе, отображают единство двух ипостасей этого «безначального начала». Показательна в этом отношении БрУп II.3.1, где те же два слога, оказываясь в ряду характерных оппозиций, толкуются как два образа Брахмы (*brahmaṇo rūpe*) — как образ «воплощенный и невоплощенный», «смертный и бессмертный», «обретший устойчивость (по имени и образу) и текучий (по имени и образу)», «существующий (*sat*) и (такой, про который можно сказать только) „то“ (*tya*-)». В данном случае под *sat* явно подразумевается то, что имеется в наличии, а под *tyad* — чего нет в наличии и что, являясь чистой и непроявленной потенцией сущего, не подлежит никакому положительному и однозначному толкованию; ср. БрУп II.3.11 (= КБрУп II.3.6), где утверждается возможность лишь апофатического его определения. Сходную трактовку *sat* и *tyad* предлагает в своем переводе «Брихадараньяка-упанишады» Бётлинг: «...eine seiende (*sat*) und eine durch ‘diese’ (*tyam*) bezeichnete». Сыркин же, переводя неопределенное *tyad* (букв. «это, то») как «истинное», отказывается тем самым от какой бы то ни было попытки передать своеобразное движение брахманической мысли, нацеленной на раскрытие смысла слова *satya* за счет расчленения его на два слога *sat* и *tya* с последующим их семантическим наполнением. При этом совершенно не учитывается, что имманентно присущая самому слову *satya* «истинность» явно связывается здесь ритуалистом не с отдельным его слогом, а именно с распадением на два — на *sat* и *tya*; ср. ход рассуждений в ТУп II.6: «Он [т.е. Атман] сотворил все здесьнее — все что ни есть здесь. Сотворив это, туда и проник он следом. Проникнув туда следом, он явился (в двух образах) — как *sat* и *tyad*, как изъяснимое и неизъяснимое, как (имеющее) местонахождение и не имеющее местонахождения, как (могущее) распознаваться и не могущее распознаваться. Истинным стало (деление на) действительное и противное действительному. Словом „действительное“ называется все что ни есть здесь» (*idaṁ sarvaṁ asṛjata yad idaṁ kiṁ ca, tat sṛṣṭivā tad evānuprāviṣat, tad anu praviṣya sac ca tyac cābhavat niruktaṁ cāniruktaṁ ca nilayanaṁ cānilayanaṁ ca, satyaṁ cānṛtaṁ ca satyaṁ abhavat, yad idaṁ kiṁ ca tat satyaṁ ity ācakṣate*). В данном случае мы сталкиваемся с совершенно непривычным нам поворотом брахманической мысли, когда *satya* и *anṛta*, вроде бы полные для нас антонимы и переводимые обычно как «истина» и «ложь», вовсе не исключают, но, напротив, прямо предполагают друг друга, только и образуя вместе полноценное и продуктивное целое. Как скажет (по другому, правда, поводу) АйтАр II.3.6, «сатья — это то же, что цветок и плод речи, а вот анрита — это то же, что и корень речи», подчеркнув далее плодотворный характер их спаривания (*mithuna*). Надо сказать, что «истинность» самого слова *satya*, рассматриваемого в качестве имени (*nāma*) Брахмы, могла высвечиваться в брахманической прозе и несколько иначе. Так, ЧхУп VIII.3.5 (ср. БрУп V.6.2 = КБрУп V.5.1) расчленяет его не на два, а на

три слога, *sat-ti-yam*, соотнося первый из них с бессмертным началом, второй — со смертным, а третий — с началом соединительным, которое связывает (*vacchati* — от корня *yam*) два первых в единую двоицу. При желании можно, конечно, ставить ударение именно на расхождении между ЧхУп VIII.3.5 и БрУп II.3.1 в трактовке «истинности» слова *satya* (ср. *Buitenen J.A.B. van. The Speculations on the Name 'satyam' in the Upanishads. — Studies in Indian Linguistics. Festschrift in honor of Prof. M.B. Emeneau. Poona, 1968, с. 59*). Более важным, однако, представляется здесь то, что суть дела и в том и другом случае остается неизменной. Слово *satya*, употребленное в качестве тайного имени Брахмы, уже подразумевает двусоставность его целого, одновременно заключающего в себе (как и в случае с Праджapati) и воплощенное начало и невоплощенное, и смертное и бессмертное. Более того, в перспективе медитативных процедур (*upāsana*) подобное расхождение на уровне рассуждений (*mīmāṃsā*) между «Брихадараньякой» и «Чхандогья-упанишадой» оказывается в конечном счете вообще неактуальным, поскольку при таком почитании Брахмы медитировать надо было на само слово *satya*, которое при любом его толковании оставалось непосредственным воплощением искомого упасакой единства, лежащего за пределами какой бы то ни было двойственности.

И действительно, из намерения (совершать жертвенные обряды) составлен вот этот пуруша (*atha khalu kratumayo 'yaṁ puruṣaḥ*). — У Эггелинга: «Now, man here, indeed, is possessed of understanding». Сыркин в параллельном месте «Чхандогья-упанишады» ту же фразу переводит: «Воистину, человек состоит из намерения» (ЧхУп III.14.1); у Сенара: «L'homme est volontè». Все три переводчика, несмотря на частные расхождения в понимании *kratu*, склонны, судя по всему, расценивать данную фразу как своего рода универсальную сентенцию относительно человеческого естества, причем сентенцию изначально близкую и понятную нам именно по причине универсальности этого самого человеческого естества. Дело в таком случае остается за малым — уточнить смысловую направленность высказывания, подобрав для ключевого *kratu* подходящее и приемлемое для нас (тоже ведь «человеки») словарное значение. Никак не унижая нашего человеческого достоинства, укажу, однако, что по крайней мере мужами-пурушами мы все-таки не являемся и вовсе не помышляем претвориться в Агни-подобного (или какого-либо другого) Атмана-Пурушу, к чему в конечном счете стремится всей своей жизнью ритуалист. Да и само *kratu* — это вовсе не общечеловеческое и, так сказать, объектно-нейтральное намерение, понимание, воля и т.п. Будучи производным от *kṛ* («замышлять, устремляться мыслью»), оно приобрело в поздневедийский период дополнительные коннотации, сблизившись по своему смыслу со словом *karman* («деяние», как правило, «жертвенное»), являющимся дериватом глагола *kr* («делать, совершать»). Оставляя в стороне вопрос о причинах подобного сближения — во всяком случае, это, скорее всего, не есть результат простого непонимания старого ведического слова, как полагал Барроу (ср. *Барроу Т. Санскрит. М., 1976, с. 42*) — мы тем не менее с полным правом можем говорить о том, что в поздневедийской системе ожиданий, семантическое ядро которой составляла *яджна*, векторно-определенное *kratu*

отсылало в первую очередь к деянию жертвенному, а тем самым и к идее одобряемого традицией помысла, т.е. «положительного» в ценностном отношении намерения. Отсюда проистекает предложенная мной конъектура, которая сразу же выводит все высказывание из разряда «общечеловеческих» и встраивает его в привычную для поздневедийского ритуалиста обрядовую перспективу, приобщая к столь характерному для брахманической прозы кругу высказываний об истинном естестве человека-пуруши: о том, что муж-пуруша как мир брахмы и есть исполненный обряд (ср. АйтАр II.1.3: *tad idam karma kṛtaṁ ayaṁ puruṣo brahmaṇo lokah*), о том, что небесный (*daiva*) атман его образует яджна, что составлен такой вот атман из ричей, яджусов, саманов и возлияний (*ṛitmayo yajurmayah sāmamaya āhutimayah*) и т.п. Одновременно становится также понятным, почему искомое пресуществление мужа-пуруши во вселенского Пурушу связано с медитацией на «сатью» как «Брахму». Ведь уже само слово «сатья», отсылая помимо всего прочего к яджне, означает, что то желание, с которым она предпринимается жертвователем, непременно осуществится, найдя свое претворение после смерти.

*Когда этот (жертвователь) уходит из здешнего мира, то после смерти достигает мира иного — в соответствии с тем, как он исполнялся (этим благим) намерением (sa yāvatkratur ayaṁ asmāṇllokāt praity evaṁkratur hātum lokam pretyābhisambhavati).* — У Эггелинга: «And according to how great his understanding is when he departs this world, so does he, on passing away, enter yonder world». В качестве дополнительного довода, свидетельствующего в пользу предложенной выше «благостно-обрядовой» трактовки *kratu* (и соответственно *kratumaya*), можно привести ШБр X.4.2.31, где в сходном контексте имеем: «Когда знающий так уходит из здешнего мира, то достигает вот какого атмана — составленного из размеров, из разного рода песнопений, из жизненных дыханий и божеств. Став составленным именно из этого, тот, кто, зная так, совершает этот обряд, восходит вверх» (*sa yadaivaṁvid asmāṇllokāt praity athaitam evātmānam abhisambhavati chandomayaṁ stomamayaṁ prāṇamayaṁ devatāmayaṁ sa etanmaya eva bhūtvardhva utkrāmati ya evaṁ vidvān etat karma kurute*). Здесь искомое восхождение на небо (а «мир иной» для размышляющего о смерти поздневедийского ритуалиста — это всегда и есть желанное небо, которое можно достичь безвозвратно, а можно и нет) прямо связывается с исполнением обряда, благодаря которому возникает новый, небесный, атман жертвователя, составленный из размеров и пр. С учетом же того, что смысл обоих высказываний (X.6.3.1 и X.4.2.31) о посмертном претворении человека вряд ли мог значительно расходиться, есть все основания полагать, что «составленность из обряда» и «составленность из крату» обладали для ритуалиста изрядной долей синонимичности. Остается только добавить, что сходным, видимо, образом следует понимать и две последние фразы ЧхУп III.14.1: *После ухода отсюда муж(-пуруша) становится сущим в соответствии с тем, как он исполнялся в этом мире намерением (совершать жертвенные обряды). Пусть же претворяет свое (благое) намерение (yathākratur asmiṇlloke puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati sa kratum kurvīta)*. В переводе Сыркина: «Какое намерение имеет человек в этом мире,

таким он становится, уйдя из жизни Пусть же он исполняет свое намерение», — из-за игнорирования «векторного», ориентированного прежде всего на обряд (*karman*) и соответственно «ценностно-положительного» смысла *kratu* заключительное предписание человеку исполнять свое намерение выглядит, на мой взгляд, просто лишенным смысла — а ну как намерение человека совсем не благое?

### Х 6 3 2

*Пусть, предаваясь упасане, почитает Атмана (sa ātmānam upāsīta)* — Переход к теме почитания Атмана, внешне вроде бы совсем не мотивированный, перестает таковым казаться, если предположить, что центральная идея упанишад относительно тождества Брахмы и Атмана, пусть и не в отточенной своей формулировке, все же не была сторонней и составителю «Шатапатха-брахманы»

«Этот Атман дыхания — он и есть мой атман Уйдя отсюда, я достигну этого Атмана!» — у кого случится быть такому (благому намерению), нет и в самом деле стремления к проведению различий (между собой и Атманом) (*sa prānasyātmaisa ta 'ātmatam ita ātmānam pretyābhisambhavisyāmīti yasya syād addhā na vicikitsā 'sti*) — Заключительную часть фразы (авторские, так сказать, слова) Эггелинг переводит «Verily, whosoever has this trust, for him there is no uncertainty», Сыркин в параллельном месте ХхУп III 14 4 предлагает «Кто [полагает] „Уйдя из жизни, я достигну его“, у того, поистине, не будет сомнений» Оба переводчика не опознают в прямой речи конкретно сформулированного намерения (*kratu*), а между тем именно такое понимание и представляется, на мой взгляд, наиболее естественным здесь, ср ШБр IV 1 4 1, где на частном примере (но в обрядовом же контексте) проясняется (причем с построением «этимологической фигуры») смысл слова *kratu* «Когда он мысленно желает „Пусть станет вот это моим! Вот это я да претворю!“ — это и есть *kratu*» (*sa yadeva manasā kāmāyata 'idam me syād idam kurvīyeti sa eva kratuh*) Но если согласиться с предложенной мной конъектурой («у кого случится быть такому (благому намерению)», — то тогда в контексте общего разговора о посмертной судьбе мужа-пуруши открывается возможность понимать под следующим далее *vicikitsā* не неопределенное *uncertainty* (или, как у Сыркина, «сомнение»), а вполне конкретное стремление упасаки к преодолению восприятия себя как отличного от Атмана, т е к преодолению присущей всему здешнему миру двойственности

### Х 6 4 1

*голова жертвенного коня — это время рассвета (usā vā aṣvasya medhasya śīrah)* — В понимании темы и ремы следую за Бетлингом Эггелинг (как и Сыркин в переводе КБрУп I 1 1) здесь и далее, до конца предложения, исходит из обратного « the dawn is the head of the sacrificial horse » Однако темой в данном случае является, несомненно, жертвоприношение коня, трактуемое далее в качестве универсального миротворящего принципа (ср ниже о рождении дня и ночи благодаря совершению двух приношений сомы с помощью двух особых чаш под названием «махиман») С генетической точки

зрения начинающееся здесь с головы перечисление различных частей конского тела восходит, вероятно, к конкретной обрядовой ситуации, и точнее — к расчленению жертвенного коня, которое сопровождалось названием отделяемых его членов (ср РВ I 162 18)

*содержимое кишок* — *песок* (*ūvadhyam śikatāḥ*) — Появление в приводимом перечне содержимого кишок (*ūvadhyā*) провоцировалось, судя по всему, тем обстоятельством, что при разделке жертвенного коня химус следовало непременно удалить по причине его смрадного запаха (ср РВ I 162 10). Для соотнесения же шлаков организма с песком необходимо учитывать, что как то, так и другое могло в равной мере сопоставляться в брахманической прозе с золой (*bhasman*), которая остается от Агни Вайшванары, трактуемого в этом случае в качестве внутреннего огня пищеварения (ср., например, ШБр VI 6 4 1 и VII 1 1 9)

*кишки* (*gudāḥ*) — *реки* — Сходное понимание *gudāḥ* у Эггелинга и Бетлинга Сыркин, вопреки, как кажется, контексту, переводит — «жилы»

*когда (с шумом) встряхивается* (*vidhūnute*) — *гремит гром* — Под действием, означенным сказуемым *vidhūnute*, Эггелинг понимает здесь разновидность ржання (*whinnying*), что плохо согласуется с лексическим значением глагола *vi-dhū*. Перевод Сыркина «Когда он содрогается, гремит гром», — оставляет непроясненным основание для проводимого сравнения с грохотанием грома

*ржанье и есть его речь* (*vāḡ evāśya vāk*) — У Эггелинга «Speech its voice», под голосом (*vāk*) коня здесь, конечно же, следует понимать ржанье, на что справедливо указывает Семенцов (Семенцов В С Проблемы интерпретации брахманической прозы, с 125, примеч 8). Сыркин (под влиянием, судя по всему, Бетлинга) переводит «Голос — это его голос»

*Поистине, день родился после коня — как (первое) возлияние сомы с помощью чаши под названием) «махиман», (совершаемое) перед (приношением в жертву его сальника)* (*ahar vā aśvat purastān mahimā nva jāyata*) — О двух махиман-приношениях сомы во время ашвамедхи в традиции Белой Яджурведы см подр ШБр XIII 2 11 1–2, 5 2 23, КШС XX 5 2, 7 16–17, 26 (ср также Семенцов В С Проблемы интерпретации брахманической прозы, с 125–126, примеч 10). Перевод Сыркина, следовавшего здесь, вероятно, Дейссену «Поистине, день возник для коня подобно [сосуду] Махиман, что ставят перед [конем]», — совершенно неприемлем, причем как с точки зрения синтаксиса, так и с точки зрения обрядовых реалий. Никакой сосуд перед конем не ставился — просто первое возлияние сомы с помощью особой чаши (*graha*), именуемой «махиман» (букв «величие»), имело место перед принесением в жертву его сальника. Основная же синтаксическая трудность заключается здесь в том, что именно управляет винительным падежом слова *aśva* Эггелинг, как и Семенцов (там же, с 48), связывает *aśvat* — и, надо сказать, вполне естественно с точки зрения его местоположения в предложении — с *purastāt* («перед конем»), однако при этом оба оставляют без внимания префикс *anu-* Эртель (с 140–141), напротив, указывая, что *purastāt* (как и последующее *raścāt*) с зависимым от него винительным падежом употребляется в брахманической прозе крайне редко, рассматривает, вслед за Бетлингом,

*açvam* в качестве дополнения к *anu-açṛyāta* («родился после коня»), однако перевод при этом остается не до конца проясненным «Day, verily, was born after the horse as the Mahiman-cup in front» Я же исхожу из того, что здесь дополнение *açvam* заполняет собой свободные валентности как *purastāt*, так и *anu-açṛyāta* Буквальный перевод выглядит тогда довольно парадоксально «Поистине, день родился после (коня) как махиман перед конем» Необходимо, однако, учитывать, что подобная внешняя парадоксальность в плане выражения часто являлась искомой целью составителей брахманической прозы Более того, в данном конкретном случае она, по всей видимости, была еще спровоцирована и скрытой полемикой с традицией Черной Яджурведы Во всяком случае, текст TC VII 5 25 2, близкий по содержанию разбираемой брахмане, позволяет, как мне кажется, это предположить «Поистине, день рождается перед рождением коня — как (первое возлияние сомы с помощью чаши под названием) „махиман“ После него рождается следом ночь — как (второе возлияние с помощью) „махиман“ Поистине, эти два (приношения) махиман встали по обе стороны от коня (*ahar vā açvasya jāyamānasya mahimā purastāj jāyate, rātrir enam mahimā paścād anujāyate, etau vai mahimānāv açvam abhutam sambabhūvatuh*)» Текст «Тайттирия-самхиты» утверждает несомненное «генетическое» первенство дня перед конем, тогда как наш текст говорит скорее об обратном и именно о том, что в «историко-мифологической» перспективе день впервые родился как раз после рождения коня — благодаря совершению первого махиман-приношения Если предлагаемая мной трактовка верна, то в таком случае вряд ли можно согласиться с переводом Эггелинга «The day, indeed, was produced as the Mahiman (cup) before the horse»

*место рождения (yonih) его — в восточном море — О водах как месте рождения коня ср ШБр V 1 4 5, VI 1 1 11, XIII 2 7 10*

Как «ускоряющий бег» (*haṇo*) он возил (на небо) богов как «победитель гонок» (*vājī*) — гандхарвов, как «скакун» (*arvā*) — асуров, как «конь» (*açvo*) — людей — В тексте используются различные обозначения коня, перевод первых трех в какой-то мере условен Главное, однако, заключается, по-моему, в том, что все они противостоят заключительному *açva* как наиболее нейтральному в стилистическом отношении, вполне употребляемому и в обыденной, «человечьей» речи Следует также отметить, что все доступные мне переводы не учитывают контекстуальный, как кажется, характер всего высказывания и в этом отношении ничем не отличаются от предложенного Сыркиным «Став конем, он понес на себе богов, [став] жеребцом — гандхарвов» и т д Между тем разговор здесь, скорее всего, идет не просто о коне, возящем неизвестно куда богов, гандхарвов и т д, а именно об ашвамедхе, которая, как и любая другая яджна, должна была (помимо всего прочего) обеспечить жертвователю дорогу наверх Естественно, однако, ожидать, что в связи с приношением в жертву коня (в отличие, скажем, от приношения лепешки) мотив достижения с его помощью неба становился для ритуалиста особенно актуальным, что делает конъектуру «на небо» еще более, на мой взгляд, оправданной, ср ШБр XIII 2 8 1, где говорится, что именно конь, зная туда дорогу, помог богам, не знавшим ее, подняться в небесный мир

море ему родня (*bandhuh*) — В контексте последующего *уонh* («место рождения») не решаюсь, вслед за Семенцовым (*Семенцов В С* Проблемы интерпретации брахманической прозы, с 48), прямо интерпретировать *bandhuh* как «привязь» Не исключено, однако, что данная фраза действительно могла отсылать, хотя бы и во вторую очередь, к образу коня, привязь (*bandhana*) которого расположена в море (ср *РВ I 163 4*)

Х 6 5 1

*Не было вначале здесь ничего Окутано это было Голодом-Смертью (naiveha kim canāgra āsīt, mṛtyunaivedam āvrtam āsīt, aṣanāyayā)* — Неожданное для нас появление Творца всего здешнего (*sarvam idam*) в образе Голода-Смерти, отсылающем к идее абсолютной «пищевой негации» в исходном, до-тварном состоянии мира, как возможность уже изначально присутствовало в поздневедийском потенциальном тексте, причем определялась эта возможность самим его семантическим ядром, и точнее — понятием яджны, которое с очень большой степенью вероятности самым естественным образом ожидало и предполагало «еду» Проецируясь в данную систему ожиданий, «все здешнее» должно было прежде всего пониматься как совокупность всех здешних условий, необходимых для совершения жертвоприношений (ср ниже Х 6 5 5 « он сотворил [букв „испустил из себя“ (*asṛjata*)] все что ни есть здесь ричи, яджусы, саманы, размеры, жертвоприношения, народ и скот») И наоборот, утверждение «Не было вначале здесь ничего», — должно было противостоим коннотировать отсутствие таковых условий, и в частности отсутствие требуемой для яджны еды Именно это обстоятельство и предопределило возможность того, что весь последующий разговор о сотворении мира, начинаясь с появления фигуры Голода-Смерти как его творца, ведется далее, вплоть до конца данной брахманы, все в том же «пищевом» ключе

(*Помыслив*) «Пусть стану я обладателем атмана!» — тут и сотворил он себе Ум (*tan mano kurutātmanvī syām iti*) — В переводе Сыркина прямая и «авторская» речь просто соплагаются друг с другом «Он [— зовущийся смертью — пожелал] „Пусть я стану воплощенным“ — и сотворил разум» Между тем смысл высказывания состоит скорее всего в том, что Ум возник вместе с первой мыслью творца и благодаря именно ей Необходимо также отметить, что перевод *ātmanvī* как «воплощенный» приводит здесь к слишком большим смысловым потерям, препятствующим пониманию внутренней логики развертывания дальнейшего повествования Дело тут состояло, по всей видимости, не просто в воплощении — иначе следовало бы скорее ожидать *mūrtah syām* (ср *БрУп II 3 1*) Хотя своего рода воплощение здесь действительно имеет место, главное, однако, заключается в том, что в ходе него порождается как «Поедатель»-Праджапати, так и необходимая для него как «Поедателя» «еда» И вот только вместе они и могут образовать полноценную и самодостаточную двоицу (ср *ШБр Х 6 2 1-10*) И только благодаря этому Творец может теперь действительно превратиться в атманвина (синонимичного более позднему *атманвану*), который добротнo существует сам собой (*ātmanā bhavati*), становясь действительно самосущим (*svayambhu*) Праджапати, т е «универсальным поедателем», или, говоря иначе, воплощенным хо-

званием мира, сотворенного им в качестве принадлежащей ему по самому акту творения «еды» (см Вступительную статью)

*Предавался он славословию* (*so 'rcann acarat*) — Глагол *car* в сочетании с причастием теряет свое лексическое значение («двигаться, бродить») и просто выражает длительность действия, означенного этим причастием, ср перевод Бетлинга «Es gab sich längere Zeit der Verehrung hin» У Сыркина заворачивающее, но маловразумительное «Он двинулся, славословя» Вообще же данная фраза представляет собой усеченный вариант чрезвычайно распространенного в брахманической прозе устойчивого оборота «они (боги) предавались яджне, славословя до изнурения» (*yajñenārcantah śrāmyantaś ceruh*, ср мотив изнурения, появляющийся в следующем параграфе) Надо сказать, что оборот этот может отсылать в *брахманах* к двум различным ситуациям, когда «славословие до изнурения» (т е неустанная рецитация ричей) имеет место во время жертвоприношения или же когда оно предшествует ему, выступая для богов в качестве средства распознавания совершаемой ими далее яджны

*Поистине — (подумал он), — мне, славословящему, радость явилась* (*arcate vai me kam abhūd iti*)<sup>1</sup> — У Сыркина читаем «Поистине, — (сказал) он, — когда я славословил, появилась вода (*kam*)» Аналогичную, в сущности, трактовку предлагают Эггелинг с Бетлингом Не вижу, однако, никаких оснований сразу же отходить в переводе от основного лексического значения *kam* («радость»), употребленного здесь просто в иносказательном смысле Ведь словом «радость» может быть действительно названо все, что доставляет радость, и только уже в частности — вода, ср ШБр X 6 2 5–7, где «радостью Агни» названы возлияния, «радостью Солнца» — Луна, «радостью жизненного дыхания» — еда В функциональном же отношении данная фраза подготавливает все необходимые конструкторы для следующего ниже «этимологического» толкования слова *ar-ka* («гимн, хвалебное слово», но и — «луч, блеск, пламя») с опорой на выстроенную «мифологическую» ситуацию вода-радость (*kam*) изначально возникает благодаря славословию (*arc-*) Творца

*Потому и название «арка» у того, что (происхождении) связано со (словами) «ар-ка»* (*tad evārkaśyārkatvam*) — Как Сыркин, так и Эггелинг предпочитают (в отличие от Бетлинга) не видеть здесь «этимологической фигуры», хотя чуть ниже подобную же конструкцию в связи с названием «ашвамедха» (ШБр X 6 5 7 = КБрУп I 2 7) оба трактуют именно в этом ключе Трудности с интерпретацией *arkya* все три переводчика, по сути дела, просто обходят, упрощая таким образом себе задачу Перевод Эггелинга «This, indeed, is the Arka-nature of the Arkya», — отражающий имеющиеся синтаксические связи, но обходящий при этом одной транслитерацией ключевых слов, вовсе не проясняет смысл высказывания, и никакая чисто техническая его отсылка к предшествующим узусам не спасает положения, поскольку в данном конкретном случае лексическое значение *arka* явно отступает на второй план в связи с выстраиваемой здесь своеобразной «этимологической фигурой» В интерпретации Сыркина «Поэтому природа ее (т е воды — *В Р*) — арка», — синтаксические потери сочетаются с размыванием ярко выраженной «филологической» перспективы высказывания, которая лишь отчасти восста-



навливается в комментарии В этом последнем отношении выгодно отличается понимание фразы Бетлингом «Dieses ist der Ursprung des Wortes Arka», — хотя и он отказывается от попытки, сохранив синтаксическую конструкцию, эксплицировать ход мысли ритуалиста, с необходимостью приводивший здесь к появлению данной конструкции. Между тем возможность такого рода, на мой взгляд, все-таки есть и связана она с постоянно демонстрируемой готовностью творцов брахманической прозы к своеобразным «филологическим играм», за которыми стояла глубочайшая убежденность в том, что в самом названии предмета скрыта его сущностная природа (см. *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши М., 1993, с. 101–104). Следует при этом особо подчеркнуть, что распространялась подобная убежденность не только на слова, но даже и отдельные слоги, составляющие их, ср. в этой связи упражнения по расщечению слова «уктха» на две его составляющие с последующей «семантизацией» их в ШБр X 6 2 8–10, см. также примеч. к ШБр X 6 3 1. С учетом этого момента предложенная здесь интерпретация *arkya* (букв. «аркическое») как «связанное (происхождением) со (слогами) ар-ка» не выходит, как мне кажется, за пределы привычных для ритуалиста мыслительных ходов (о глубинной связи древнеиндийской грамматики с ритуалом, и именно с моментом разъятия слова и жертвы на части, см. *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки — Литература и культура древней и средневековой Индии М., 1979, с. 41–42). Лишним доводом, свидетельствующим о возможности подобной интерпретации, может служить иное по содержанию, но вместе с тем аналогичное по своим «расчлняюще-этимологическим» приемам толкование *arkya* в ШБр X 4 1 4 «Arka не что иное, как тот самый огонь, который приносят сюда, (помещая на агни-алтарь) Куа [здесь (не-что), имеющее отношение к Ка(-Праджапати)] — это его еда в виде сооруженного здесь агни-алтаря). Таков (смысл слова) *ar-kyā* применительно к яджусу» (*sa esa evārko yam etam atrāṅnum āharanti, tasyaitad annam kyaṁ yo 'yam agniḥ citah, tad arkyam yajustah*). В понимании последней фразы я, расходясь с Эггелингом, исхожу помимо всего прочего еще и из того, что выражение «аркический яджус» без выстраиваемой здесь «этимологической фигуры» могло бы (с учетом основного лексического значения *arka* — «гимн, хвалебное слово») выглядеть как чистый оксюморон «(не произносимый в голос) яджус в виде (произносимого в голос) гимна», об особом статусе яджусов в связи со строительством агни-алтаря см. ШБр X 1 1 3 и примечание Эггелинга.

В целом же нелишне еще раз подчеркнуть, что в десятой книге, целиком посвященной истолкованию обряда агничаяны, в ходе которого Агни-Праджапати воплощается на месте жертвоприношения в виде птицеобразного алтаря, слово «арка» (со значением «пламя»), приобретая свойство технического термина, отсылает в первую очередь или к священному огню на этом алтаре (ср. ШБр X 4 1 4), или к самому алтарю вместе с разведенным на нем огнем (ср. ШБр X 4 1 15). Но в таком случае все «этимологические разыскания» в связи с «аркой» не могли не обладать для ритуалиста легкой читаемым обрядовым подтекстом, и соответственно ведущийся сейчас

разговор о сотворении мира просто не мог не отзываться в нем возникновением совершенно определенных параллелей с агничаяной (ср. ниже примеч. к ШБр X 6 5 2–3). Это тем более вероятно, что и само описание этого обряда (причем уже с самого его начала — буквально с первой же фразы, см. ШБр VI 1 1 1 и сл.) сразу же встраивается «Шатапатха-брахманою» в аналогичную «мифологическую» перспективу, внутри которой сооружение агни-алтаря изначально предстает репликой все той же «миротворческой» деятельности Агни-Праджапати.

#### Х 6 5 2

*Воды поистине арка* (*āro vā 'arkah*) — Поскольку происхождением они связаны со слогам *ar* и *ka*. Данная фраза завершает предшествующий разговор о первородных Водах (*ārah*), являясь, по сути дела, конечным выводом из него. В свете изложенного в предыдущем примечании она, скорее всего, должна бы пониматься именно так — вопреки Эггелингу и Бетлингу, которые (в отличие от Сыркина) предлагают обратный порядок слов «арка — это воды». Необходимо также обратить внимание на то, что сотворению Вод как первому космогоническому акту, совершенному Голодом-Смертью, в обряде агничаяны прямо соответствует укладывание лотоса на то место, где предстоит возвести из особых кирпичей агни-алтарь, при этом само растение как раз и соотносится составителем «Шатапатха-брахманы» с первородными Водами, а плавающий на поверхности лист — с земной твердью, на которой покоится возводимый сейчас алтарь (ШБр VII 4 1 8).

#### Х 6 5 3

*Он разделил себя натрое: на Солнце как треть, на Ветер как треть* — Первую треть составлял, разумеется, сам разделяющийся сейчас Агни. Важно подчеркнуть, что этому трехчастному делению соответствует трехчастное деление сооружаемого во время агничаяны алтаря, ср. ШБр VI 2 3 1–6, где три кирпичных его слоя (первый, третий и пятый) соотносятся с тремя мирами (Землей, Воздушным Пространством и Небом) и тремя богами (Агни, Ветром и Солнцем).

*Вот такой, он — Дыхание, разделенное натрое* (*sa esa prānas tredhā vi-hutah*) — Текст внешне не вполне прозрачен в отношении дейксиса, и все предложенные переводы и примечания к ним (как, например, у Сыркина) не проясняют ситуации, оставляя читателя гадать, а кто же конкретно и на каком, собственно говоря, основании равнозначен «дыханию, разделенному натрое» (ср. у Бетлинга «Dieses ist der dreifach getheilte Nauch», сходным, по сути дела, образом у Эггелинга и Сыркина). Между тем, если мы опять учтем все ту же обрядовую перспективу, в которой ведется здесь повествование о сотворении мира, становится понятным, что указательное местоимение отсылает в данном случае к Пуруше-Праджапати в виде уже построенного агни-алтаря (*agniḥ citah*). Ведь прообразом последнего как раз и являлся трехчастный мир, о сотворении которого сказано непосредственно перед этим. Но тогда понятными становятся и те скрытые мотивы, которые актуализировали в данном контексте тему трехчастного дыхания. Дело в том, что в основании

сооружаемого алтаря на лист лотоса (см примеч к ШБр X 6 5 2) заранее укладывалась золотая фигурка Пуруши, который отождествлялся с Дыханием-Праной (ШБр VIII 1 4 1) А прямо над ней в центре каждого из трех упомянутых выше слоев кирпичей (первый, третий и пятый) помещался особый, с естественно образовавшимся отверстием камень (*svayam-ātrinnā*), также соотносившийся с Дыханием (ШБр VII 4 2 2) Судя по словам яджусов, которыми сопровождалось укладывание этих камней, они были призваны обеспечить, в частности, полноту Дыхания — чтобы оно заключало все свои три основные компонента апану, व्याну и удану (ср ШБр VII 4 2 8, VIII 3 1 10, VIII 7 3 19) В результате агни-алтарь, будучи сооруженным таким образом, что второй и четвертый слои кирпичей разнимают три, так сказать, «дыхательных» камня, как раз и становился зримым воплощением «разделенного натрое дыхания»

*Его готова — восточная сторона* — Отсюда начинается описание воплотившегося Праджапати как «универсального поедателя» (ср ниже ШБр X 6 5 5) Здесь он предстает в виде космического четвероногого животного, что на первый взгляд может показаться довольно странным, если второй план повествования, как я пытаюсь продемонстрировать, действительно образует обряд агничаяны — ведь в ходе его проведения Агни-Праджапати воплощался, как известно, в алтаре, сооружаемом в виде птицы Тем не менее в разные моменты его возведения, как это отмечалось уже Эггелингом (см SBE Vol XLIII, с XXI), агни-алтарь неоднократно сопоставляется также и с четвероногим животным Судя по всему, появление того или иного образа в истолковывающих пассажах «Шатапатха-брахманы» зависело от контекста если разговор касался достижения жертвователем неба, мог скорее актуализироваться образ птицы, если же он касался, положим, идеи целостности воплощающегося в алтаре Агни-Праджапати — образ четвероногого животного (ср ШБр VIII 1 4 2–3)

(*примыкающие к ней*) *та и эта (промежуточные стороны света)* — *два плеча (asau cāsau cetau)* (*примыкающие к ней*) *та и эта (промежуточные стороны света)* — *два бедра (asau cāsau ca sakthyau)* — *Плечо (īrma)* употребляю здесь в анатомическом смысле — как верхняя часть руки от локтевого до плечевого сустава Теперь касательно скрытых мотивов, стоявших за сопоставлением конечностей с промежуточными сторонами света Никто из переводчиков не дает этому никаких объяснений И действительно, сопоставление выглядит совершенно надуманным и произвольным, но только до тех пор, пока не вводишь его в обрядовый контекст В этой связи особого внимания заслуживает ШБр VIII 1 4 3, где после отождествления агни-алтаря с животным (*paṣu*) далее говорится об укладывании особых кирпичей, которые отождествляются с передними и задними конечностями (*bāhū* и *sakthyau*) Согласно выкладкам Эггелинга (см его примеч к ШБр VIII 1 4 2), они размещались ровно в направлении четырех промежуточных сторон света — и это уже не удивительно, поскольку адекватно отобразить в плане конечности каким-то иным образом, судя по всему, весьма затруднительно

*Пусть второе тело(-атман) родится у меня (dvitīyo ma ātmā jāyeta)! —* Теперь, после воплощения Агни-Пруджапати в облике «универсального поедателя», разговор по необходимости заходит и о «еде» как второй его ипостаси, без которой он просто не может стать полноценным атманвином; см. Вступительную статью, ср. также примеч. к ШБр X.6.5.1.

*Умом он...совокупился с Речью (sa manasā vācam mithunam samabhavat).* — Фразу скорее всего следует понимать не в смысле совершения «ментального совокупления», а таким образом, что Творец в обличье Ума (*manasā*) произвел сочетание с Речью; ср. ШБр VI.1.2.1, 3–4, где в сходном контексте трижды воспроизводится та же конструкция и при этом говорится, что с помощью (т.е. в виде) Огня (*agninā*), Ветра (*vāyūnā*) и Солнца (*ādityena*) он совокупился (*mithunam samabhavat*) последовательно с Землей (*pṛthivīm*), Промежуточным миром (*antarikṣam*) и Небом (*divam*). Надо сказать, что сам по себе мотив совокупления Ума (*manas*, n.) и Речи (*vāc*, f.) часто дает о себе знать в брахманической прозе и средний род слова *manas* в этой позиции тут не был ему особой помехой; ср. мотив их спаривания в ШБр I.4.4.2–3, где Ум прямо определен как «мужчина» (*vṛṣā*), а Речь — как «женщина» (*yoṣā*). Для понимания же того, в каком смысле употреблено слово *vāc* здесь и в заключительной фразе данного параграфа (см. сл. примеч.), необходимо, по-видимому, учитывать возможность непроявленного бытования Речи; ср. ШБр X.5.3.4, где говорится, что Речь после сотворения ее Умом в своем стремлении к обретению атмана пожелала проявиться (*āvīr abubhūsat*), т.е. стать более изъяснимой (*nīruktatarā*) и более воплощенной (*mūrtatarā*). В обрядовой практике эта возможность ее непроявленного бытия находила свое отражение прежде всего в том, что все посвятительные мантры, сопровождавшие жертвоприношения Пруджапати, совершались не в голос (*uccaiḥ*), а исключительно способом *upātṣu* (ср. ШБр I.4.5.12) — когда видно одно движение губ, а членораздельных звуков при этом не слышно. Связь подобной техники исполнения именно с Пруджапати совсем не была случайной и мотивировалась тем, что и сам Пруджапати, в свою очередь, постоянно характеризуется в брахманической прозе как *anirukta* («несказуемый», «неизъяснимый», «о ком нельзя ничего сказать определенно»). Судя по всему, как раз отсюда, из наблюдений над обрядовой техникой исполнения мантр, берут начало самые общие рассуждения ритуалистов о двусоставной природе речи — проявленной и непроявленной; ср. АйтАр II.3.6: «Поистине, вся речь (заключена в) звуке „а“, такая речь, будучи пропущена через смычные и щелевые, становится многообразной в своем отличительном виде. То, что (совершается) у нее (способом) *upātṣu*, — это дыхание, а что (совершается) в голос (*uccair*) — это плоть. Поэтому то, (что совершается способом *upātṣu*), как бы скрыто (*tiraḥ*). Ведь бесплотное и в самом деле как бы скрыто, а дыхание и в самом деле бесплотно. Что совершается в голос — это плоть. Поэтому то, (что совершается в голос), явлено (*āvīr*). Ведь плоть и в самом деле явлена».

*Тот издал звук «бхан». Именно это стало речью.* — В свете изложенного в предыдущем комментарии последнюю фразу надо бы скорее понимать

так, что речь как возможность стала теперь речью именно проявленной (*āvir*), т.е. озвученной, произнесенной в полный голос — в технике, так сказать, *issaiḥ*. Следует отметить, что переводчики никак не объясняют двойного употребления слова *vāc* — в начале и конце данного параграфа, что препятствует пониманию внутренней логики развертывания текста. В связи со вторым узусом *vāc* Сыркин (ср. Минар, № 735a) лишь выдвигает совершенно надуманное, на мой взгляд, предположение о том, что здесь якобы «можно видеть попытку объяснить происхождение языка с помощью теории междометий».

#### Х.6.5.5

...он сотворил все что ни есть здесь: ричи, яджусы, саманы, размеры, жертвоприношения, народ и скот. — См. первое примеч. к ШБр Х.6.5.1.

(Раз говорят): «Поедает (*ad*) он, поистине, все!» — потому и название у неограниченного (всего) «*aditū*» (*sarvaṁ vā atitī tad aditer adititvam*). — Перевод Эггелинга оставляет «этимологическую фигуру» до конца не проясненной, причем как в отношении сигнификата *aditī* (букв. «несвязанное, беспредельное, неограниченное»), так и его денотата: «Because he eats (*ad*) everything, hence the name “*Aditī*”». Бётлинг, толкуя в своем Словаре (и причем с отсылкой именно к этому одному-единственному месту) *Aditī* как обозначение Смерти, предлагает следующее понимание: «*Darum, dass sie Alles verspeist (ad), führt die Aditī ihren Namen*». Сыркин, следуя этой трактовке, уже прямо переводит *aditī* как «смерть»: «Поистине, он поедает все, поэтому природа смерти — *aditū*». Все три переводчика, несмотря на частные расхождения, исходят, так или иначе, из того, что данная «этимологическая фигура» призвана объяснить, почему к Голоду-Смерти приложим эпитет *aditī*. В таком случае, если быть до конца последовательным, *aditī* следует, видимо, рассматривать здесь как неологизм — как образованное от глагола *ad* («есть, поедать») ном. аг. м.р. (ср. соответствующую статью в Словаре Моньер-Вильямса: *aditī*, m. (*Nad*), *devouer*, i.e. death). Подобное понимание в принципе возможно, однако оно предполагает, что темой здесь продолжает оставаться воплотившийся «универсальный поедатель», к которому сейчас прилагается вновь образованный эпитет. Между тем, начиная с Х.6.5.4. разговор идет уже о другом — о соответствующей, т.е. соразмерной, такому «универсальному поедателю» «еде», а соответствовать ему по самой его «универсальной» природе может лишь нечто бесконечное и неограниченное или, говоря иначе, вот это самое Все (*sarvaṁ*), которое так же несказуемо (*aniruktam*) по своей сути (ср. ШБр I.3.5.10) и так же нескончаемо-бесконечно (*akṣayyam*), как и Праджапати (ср. ШБр I.6.1.19–20). Если теперь встроить разбираемую «этимологическую фигуру» именно в эту перспективу, то в таком случае возможным денотатом слова *aditī* окажется уже не Праджапати в облике Голода-Смерти, а именно Все (*sarvaṁ*) — весь здешний мир (*sarvaṁ idam*), поедаемый «универсальным поедателем»; сигнификатом же его станет то неограниченное, беспредельное качество этого «поедаемого» земного мира, благодаря которому Праджапати, реализуя свое заветное желание, становится действительно атманвином. Формально подобная интерпретация не выходит, как мне кажется,

ся, за пределы возможного — с аналогичным случаем, когда название предмета посредством выстраиваемой «этимологической фигуры» возводится к предпринимаемому в связи с ним действию, мы сталкивались уже выше — в ШБр X 6 5 1, где объясняется, почему к воде приложимо слово *arka*. В данном же случае она становится тем более вероятной, что идея Всего уже изначально заключала в себе идею неограниченности и ритуалисту оставалось только сконструировать такую конкретную событийную ситуацию, которая продемонстрировала бы, на каком основании идея Всего, отсылающая в данном контексте к еде, может быть передана посредством слова *aditi*. С учетом этого обстоятельства нельзя исключать даже того, что за *aditi* в качестве привычного денотата этого слова начинала мерещиться здесь (хотя бы и во вторую очередь) непосредственно сама Земля, поскольку именно она, будучи *aditi* по преимуществу, и рассматривалась подательницей «всего здешнего», ср «этимологическую фигуру» по поводу Земли-Адити в ШБр VII 4 2 7 *iyam vā aditir iyam hīdam sarvam dadate*. Если согласиться с ходом наших рассуждений, то смысл всей фразы можно, видимо, понимать и так все потому и называется «адити», что Праджапати, будучи «универсальным поедателем» — или «Великим поедателем» (*mahān an-nādah*), как называет его ТБр III 9 10 1, — поедает (*ad-*) это беспредельное Все как нечто себе соразмерное. В связи с актуальностью для ритуалиста общей идеи соразмерности величия (*mahas*) «поедателя» и величины предназначенной ему жертвенной еды ср ШБр I 9 1 10, где, в частности, говорится «Поистине, каким приношением боги наслаждаются, его они тоже делают по себе — величиной с гору» (*yad vai devā havir josayante tad api girimātram kurvate*)

#### X 6 5 6

*мужская сила сиянием вышла* (*yaço vīryam udakrāmatat*) — Беру *yaças* в первом значении (сияние) и рассматриваю его как приложение к *vīryam* (букв «мужская сила-сияние вышла») Сыркин, удваивая подлежащее и следуя в этом отношении сложившейся традиции, переводит «возникли слава и сила»

#### X 6 5 8

*Отпустив было этого (коня), задумался он* (*tam anavarudhyevāmanya-ta*) — Минар, критически анализируя предложенные переводы этой фразы, подробно разбирает основные трудности, связанные в первую очередь с трактовкой синтаксического оборота *√man-* + *abs* + *iva* (см Минар, № 780–783). Приходится, однако, констатировать, что итогом всех его филологических выкладок и критических разборов становится мало привлекательное предложение читать не *iva*, а *eva*, как это имеет место в Канвия-рецензии. Но даже и в этом случае его перевод «Des qu'il l'eut mis en liberte, il se prit a reflechir», — остается неудовлетворительным в смысловом отношении не ясно, по его же собственному признанию, по поводу чего Творец, собственно говоря, *se prit a reflechir*. Не вижу, однако, никаких оснований, препятствующих здесь буквальному переводу и столь же буквальному пониманию. Надо толь-

ко добавить, что в таком случае расхождение между двумя рецензиями корпуса Ваджасанейнов относительно узуса *iva/eva* приобретает, по всей видимости, значимый и, более того, полемически сориентированный друг на друга характер «отпустив было» — «именно отпустив» Осмелюсь предположить, что расхождение это могло обуславливаться определенным смещением акцентов внутри двуединой обрядовой перспективы (агничаяны и ашвамедхи) в которой ведется повествование о сотворении мира Голодом-Смертью в *Мадхьянди*- и *Канвия*-рецензиях Если в первой это повествование уже по одному своему местоположению в тексте встраивалось прежде всего в перспективу агничаяны, в которой появление мотива отпущения коня на волю не находит оправдания то во второй оно же, образуя вместе с ШБр Х 6 4 1 начало *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишад», воспринималось скорее в перспективе ашвамедхи, где появление данного мотива выглядит уже вполне уместным, сцепляясь с реальной обрядовой ситуацией Позволительно, таким образом, предположить, что, заменяя *iva* на *eva*, *Канвия*-рецензия как бы вступала тем самым в спор с мадхьяндинями «Вы говорите, что Праджапати сделал сначала промашку, отпустив было коня, а ведь он сделал как раз абсолютно верно, что дал ему, как и положено при ашвамедхе, бродить целый год на воле»

*взял он его себе животных отказал богам (tam atmāna ālambhata paçūn devatābhyah pratyauhat)* — Высказывание, как явствует из дальнейшего (см сл примеч), провоцируется одним конкретным вопросом, который неизбежно вставал перед ритуалистом при толковании ашвамедхи почему жертвенного коня, принадлежавшего по праву Праджапати, окропляют тем не менее и ради других богов тоже? (ср ТБр III 8 7 3 *brahmavādino vadanti, yat prājāpatyo çvah atha kasmād enam anyābhyo devatābhyo pi proksatīti*, практически то же в ШБр XIII 1 2 9) Косвенным ответом на этот вопрос (и добавлю — ответом отнюдь не тривиальным по своей сути) как раз и является данное высказывание, что осталось совершенно не понятым исследователями Сыркин, следуя, видимо, за Шанкаррой, переводит «принес его в жертву самому себе, а [других] животных отдал богам», аналогичным образом у Бетлинга Предлагаемая конъектура «других» (да еще в сочетании с союзом «а») приводит к безоговорочному противопоставлению двух этих предложений, что оборачивается существенным смысловым сдвигом, нарушающим логику развертывания мысли ритуалиста Необходимо принять во внимание, что логика эта часто определялась не столько, условно говоря, планом содержания, сколько планом выражения, учет которого (особенно в свете только что выстроенной «этимологической фигуры» в связи со словом *açva* («конь»)) становится здесь в полной мере актуальным Стоит только ввести данное высказывание в контекст беседы, которая просто не могла не состояться во время оно между Праджапати и богами по поводу принадлежности жертвенного коня, как смысл высказывания сразу же проясняется, и притом без всяких конъектур Праджапати берет себе коня именно как коня (*açva*), а коня как *paçi* он, употребив последнее слово в собирательном смысле, вкупе с другими жертвенными животными отказывает всем богам, которые вследствие это-

го оказываются его дольщиками и в конце тоже. Отмечу, что аналогичный ход мог совершаться ритуалистом и по поводу самого обряда ашвамедхи. Так, в ШБр XIII 2 1 1 говорится, что Праджапати отказал яджну богам, а ашвамедху установил для себя, но поскольку ашвамедха тоже яджна, боги стали претендовать (и, разумеется, безуспешно) на свою законную долю в ней (ср. ТБр III 8 14 1). Необходимо также отметить, что в данном контексте, ввиду последующего *pratyauhat* («отказал»), в большей, судя по всему, степени должно было бы актуализироваться основное лексическое значение основы *ālabh*, а не только обрядово-терминологическое («умертвить, принести в жертву»), что и отражено в моем переводе.

Поэтому умерщвляют принадлежащего Праджапати окропленного (коня) как принадлежащего (одновременно) всем богам (*tasmāt sarvadevatyaṃ proksitam prājāpatyaṃ ālabhanta*) — В свете изложенного в предыдущем примечании вывод этот становится вполне логичным и обоснованным. Находит также свое разумное объяснение совершенно естественный по такому случаю эвфемизм, к которому прибегает составитель нашего текста — *proksitam* вместо прямого *aśvaṃ*. Ведь конь именно как «конь» (*aśva*) принадлежит единственно Праджапати, поэтому употребление здесь этого слова, конечно же, недопустимо по самому существу разговора.

Арка — вот этот Агни. Вот эти (три) мира — его тела-(атманы) (*ayam agniḥ arka, tasyeme lokā ātmānah*) — Прочитанное в присущей тексту обрядовой перспективе агничаяны, слово «арка» со значением «пламя» отсылает здесь не просто к огню, а именно к огню на сложенном из кирпичей агни-алтаре (*agniḥ citāh*), и точнее — на сотворяемом поверх него уттара-веди (ср. сл. примеч.), причем прообразом такого воплощенного в алтаре Агни как раз и являлся трехчастный мир (см. первое примеч. к X 6 5 3).

Двоем они же (образуют одно, состоящее из двух) — арки и ашвамедхи (*tāṃ etāv arkāṣvamedhau*) — У Сыркина имеем «Итак, их двое — жертвенный огонь и жертвоприношение коня». Оставляя свой «жертвенный огонь» без комментария, Сыркин тем самым никак не проясняет совершенно конкретную направленность разговора, нацеленного на то, чтобы раскрыть взаимодополнительный характер двух обрядов — агничаяны и ашвамедхи (ср. примеч. к X 6 2 8). Я же, делая соответствующую конъектуру, исхожу в своем переводе из того, что двойственное число в сложном слове *arkāṣvamedha*, относящемся к разряду двандва, отнюдь не нейтральный, чисто грамматический признак. Оно явно несет повышенную смысловую нагрузку, с необходимостью отсылая здесь к вполне очевидной и естественной для ритуалиста идее парности арки и ашвамедхи — к идее «два в одном» (ср. аналогичный ход мысли в ШБр X 4 1 7–8, где по поводу воплотившейся в агни-алтаре пары двух богов, Индры и Агни (*indrāgnī*), прямо утверждается, что при помещении огня на сложенный алтарь «оба вместе они становятся по форме одним» (*ekam rūpam ubhau bhavataḥ*)). Ведь обе эти церемонии с необходимостью ожидали друг друга уже непосредственно в самой обрядовой практике и ожидали постольку, поскольку приношению сальника жертвенного коня в огонь во время ашвамедхи предшествовало обязательное построение агни-алтаря.



(*agnīṣ citāh*), а само его построение, в свою очередь, как бы предвосхищало совершение последующей ашвамедхи, ср ШБр IX 4 2 18–26, где говорится об особом жертвоприношении под названием *arkāṣvamedha-santati*, которое, судя по всему, как раз и должно было совершаться во время регулярной агничаяны ради соединения двух этих обрядов (см также TC V 7 5 2 3). Более развернутое обоснование взаимной дополнительности и обусловленности ашвамедхи и агничаяны дает в сходном, по сути дела, смысловом контексте ТБр III 9 21 2–3, где после соотнесения двандвы-двоицы *arkāṣvamedhau* с выдохом и вдохом (*prāṇāpānai*) богов, в частности, говорится «Поистине, лоно ашвамедхи, (ее) обитель — Агни. Лono Агни, (его) обитель — Солнце. Когда во время ашвамедхи на сложенном (из кирпичей) агни-(алтаре) (адхварью) сооружает уттараведи, вдвоем эти (обряды образуют одно, состоящее из двух) — арки и ашвамедхи. Именно (двоицу из) арки и ашвамедхи приобретает себе (жертвователю) и именно в (этой двоице из) арки и ашвамедхи он находит себе опору» (*agnir va aṣvamedhasya yonir āyatanam, sūryo gner yonir āyatanam, yad aṣvamedhe gnau citā uttaravedim cinoti tāv arkāṣvamedhau, arkāṣvamedhāv eva varundhe atho arkāṣvamedhayor eva pratisthati*). Попутно замечу, что мое толкование сложного слова *arkāṣvamedha* в целом хорошо согласуется с высказыванием Эггелинга (SBE Vol XLIV, с XVIII) о том, что «in the last two chapters of the “Mystery of the Fire-altar” the Asvamedha — i.e. the sacrificial horse itself — is coupled with the Arka, the mysterious name of the sacred fire, as the representative of Agni-Prajāpati, the Sun». Между тем Словари (как Бетлинга, так и Мониер-Вильямса) в статье *arkāṣvamedha* понимают в данном случае под *arka* некую особую арка-церемонию, вопреки тому что наличие подобной церемонии (и именно в качестве особой) никак не засвидетельствовано, насколько я знаю, ритуалистической литературой.

*тут и становится это божество вновь единым — и именно Смертью* (*sā u punar ekaiva devatā bhavati mṛtyur eva*) — Фраза подготовлена предшествующим осмыслением *arkāṣvamedhau* по линии *два в одном*. Смысл данного высказывания состоит, судя по всему, в том, что при соединении в одно целое двух обрядов, агничаяны и ашвамедхи (т.е. при жертвоприношении коня в огонь на сложенном из кирпичей алтаре), имеет место развоплощение Агни-Праджapati, обращающее его в изначальную Смерть. Благодаря этому все здешнее (*sarvam idam*) вновь возвращается к своему исходному недвойственному состоянию — к состоянию абсолютной «пищевой негации» (ср. первое примеч. к X 6 5 1), когда еще не было актуального деления на «еду» и «поедателя», и конкретнее — на Праджapati в облике жертвенного коня и Праджapati в облике поглощающего жертвенного коня огня-арки. Следует подчеркнуть, что здесь именно таким своеобразным способом (но, замечу, все в том же изначальном заданном «пищевом» ключе) раскрывается сама суть искомого ритуалистом недвойственного состояния (ср. сл. примеч.).

*смерть становится его атманом (mṛtyur asyātmā bhavati)* — Утверждение, что смерть становится атманом жертвователя, равнозначно по

своему конечному смыслу утверждению, что он, выходя за пределы при-  
сущей здешнему миру двойственности и приобщаясь таким образом к ми-  
ру Брахмы, становится бессмертным, ср ШБр X 5 2 23 *so 'mrto bhavati,*  
*mrtvur hy asvātmā bhavati* Ход мысли здесь логичен и вполне оправдан —  
ведь сама Голод-Смерть как миротворящее начало, порождающее раз за  
разом «пищевую двоицу» («поедателя» и «поедаемое»), и в самом деле  
бессмертна

# **ПРИЛОЖЕНИЯ**

---

# **ПРИЛОЖЕНИЯ**

## СЛОВАРЬ ИМЕН И ОБРЯДОВЫХ ТЕРМИНОВ

- Агни** — огонь и бог огня во всех его проявлениях, но прежде всего бог жертвенного костра, увозящего жертву к богам, божественный хотар, убийца демонов
- Агнидхра** — жрец, зажигающий жертвенный огонь и совершающий ряд других обрядовых действий в помощь адхварью
- Агнихотра** — обряд утреннего и вечернего возлияния молока в огонь после дойки коров, совершался домохозяином, разведшим жертвенные огни, в течение всей жизни
- Адити** (букв «несвязанность», «бесконечность») — богиня, отождествляемая часто с Землей, мать племени богов Адитьев
- Адхварью** — один из главных жрецов (наряду с хотаром, удгатаром и брахманом), в ведении которого находилось совершение основных обрядовых манипуляций
- Ангирасы** — класс полубогов, божественных певцов и жрецов
- Аптья** (букв «водяные») — неясные божества ведийской мифологии
- Асуры** (букв «наделенные жизненной силой») — в «Шатапатха-брахмане» племя враждебных богам, но родственных им существ
- Ахавания** (букв «огонь для возлияний») — жертвенный огонь по преимуществу, один из трех (наряду с гархapatъей и дакшинагни) разводимых на месте почитания богов, располагался восточнее алтаря-веди
- Ашвины** — два бога-близнеца спасители и целители людей
- Бархис** — заготовленная с мантрами священная трава куша, расстилаемая на месте почитания богов и прежде всего по алтарю-веди
- Брахман** — один из главных жрецов (наряду с адхварью, хотаром и удгатаром), в ведении которого находилось исправление и искупление ошибок, совершаемых другими участниками яджны
- Брихаспати** — покровитель молитвы и жертвоприношения жрец и учитель богов
- Бхригу** — класс полубогов, мифологических жрецов огня
- Ваджра** — громающая дубина Индры основное оружие которым он убивает врагов
- Вайшванара** (букв «Принадлежащий всем людям») — одно из имен Агни

- Ваишат** (*vaṣaṭ, vauṣaṭ, vaṭ* — скорее всего из *vakṣat* «пусть увезет» от *vah*) — возглас хотара при жертвоприношении, после которого адхварью бросает жертву в огонь.
- Ваю** — ведийский бог ветра.
- Вишварупа** — сын Тваштара, которому Индра отсек три его головы.
- Вишну** — в «Шатапатха-брахмане» одно из основных божеств, постоянно соотносимое с яджной.
- Вритра** (букв. «препятствие», «сопротивление») — имя Змея, препятствующего течению вод; основной антагонист Индры в ведийской мифологии.
- Гандхарвы** — общее название небесных существ, связанных со светом; в Ригведе — хранители сомы.
- Гархapatья** (букв. «домашний огонь») — один из трех жертвенных огней (наряду с ахаванией и дакшинагни), разводимых на месте почитания богов. Раз зажженный, он поддерживался затем постоянно; во время совершения яджны от него зажигались два других. Располагался на западе от алтаря-веди.
- Индра** — один из важнейших ведийских богов, воинственный бог-громовержец, убивающий ваджрой демонов.
- Ману** (букв. «человек») — родоначальник людей и учредитель среди них жертвоприношения богам.
- Матаришван** — обычно эпитет Агни, но также мифологический персонаж, похитивший в изначальном мире огонь для богов и для Ману.
- Нараианса** (букв. «Снискавший хвалу людей») — эпитет Агни.
- Павитра** (букв. «то, что очищает») — здесь: «щедилка» из двух стеблей травы дарбха равной длины, применяемая для очищения и оропления.
- Праджапати** — прародитель всех существ, отец богов и асуров; постоянно отождествляется в «Шатапатха-брахмане» с яджной и годом.
- Прастара** — связка травы дарбха, размещаемая поверх бархиса на алтаре и отождествляемая с жертвователем; на ней располагались жертвенные ложки.
- Пушан** — в ведийской мифологии бог процветания, покровитель скота, защитник богатства и благополучия.
- Ракишасы** — вид демонов, вредящих людям и жертвоприношению.
- Рич** — стихотворная строка Ригведы; здесь — один из четырех видов мантр (наряду с яджусами, саманами и мантрами-наказами).
- Риши** — ведийские мудрецы, «провидцы», создававшие гимны Ригведы; основатели наиболее знаменитых брахманских родов.
- Савитар** (букв. «побудитель») — бог Солнца, воплощавший животворную силу; его посылу подчиняются все существа.
- Саман** — напев стихотворных строк (в основном Ригведы); здесь — один из четырех видов мантр (наряду с ричами, яджусами и мантрами-наказами).
- Санная** — исполняемый в новолуние обряд принесения в жертву Индре смеси кислого и парного молока.

**Сома** — один из основных ведийских богов; воплощение священного растения и напитка сомы, обладавшего галлюциногенными свойствами.

**Тваштар** — бог-ремесленник, создатель всех форм в мире; часто враждебен в индийской мифологии Индре.

**Уткара** — насыпь-уткара формировалась к северу от алтаря-веди из образующегося после обметания жертвенных огней сметья, смешанного с землей. Далее в ходе обряда сюда помещали все отходы жертвоприношения.

**Хотар** — один из главных жрецов (наряду с адхварью, удгатаром и брахманом), в ведении которого находилось произнесение гимнов Ригведы.

**Хавир-яджна** — один из трех основных типов торжественного обряда почитания богов (наряду с приношениями жертвенного животного и сомы).

**Яджна** — наиболее общее название для жертвы и самого ведийского обряда почитания богов.

**Яджнавалкья** — наиболее почитавшийся в школе Белой Яджурведы учитель, чье мнение в «Шатапатха-брахмане» практически всегда (за исключением одного случая) оказывается решающим.

**Яджус** — литургическая формула Яджурведы; один из четырех видов мантр (наряду с ричами, саманами и мантрами-наказами).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

|        |   |                                           |
|--------|---|-------------------------------------------|
| АйтАр  | — | Айтарея-араньяка                          |
| АйтБр  | — | Айтарея-брахмана                          |
| АпШС   | — | Апастамба-шраутасутра                     |
| АшвГр  | — | Ашвалаяна-грихьясутра                     |
| АшвШС  | — | Ашвалаяна-шраутасутра                     |
| БрУп   | — | Брихадараньяка-упанишада                  |
| ВасДС  | — | Васиштха-дхармасутра                      |
| ВС     | — | Ваджасаней-самхита                        |
| ГаудС  | — | Дхармасутра Гаутамы                       |
| ДжБр   | — | Джайминия-брахмана                        |
| ЗМ     | — | Законы Ману                               |
| КауБр  | — | Каушитаки-брахмана                        |
| КС     | — | Катхака-самхита                           |
| КБрУп  | — | Канва-Брихадараньяка-упанишада            |
| КШБр   | — | Канва-Шатапатха-брахмана                  |
| КШС    | — | Катьяяна-шраутасутра                      |
| Мбх    | — | Махабхарата                               |
| МС     | — | Майтраяни-самхита                         |
| МундУп | — | Мундака-упанишада                         |
| ПанБр  | — | Панчавинша-брахмана                       |
| ПарГр  | — | Параскара-грихьясутра                     |
| РВ     | — | Ригведа                                   |
| СВ     | — | Самаведа                                  |
| ТБр    | — | Тайттирия-брахмана                        |
| ТС     | — | Тайттирия-самхита                         |
| ТУп    | — | Тайттирия-упанишада                       |
| ЧхУп   | — | Чхандогья-упанишада                       |
| ШБр    | — | Шатапатха-брахмана [Мадхьяндина-рецензия] |
| ШвУп   | — | Шветашватара-упанишада                    |
| ЯС     | — | Яджнавалкья-смрити                        |
| ВДИ    | — | Вестник древней истории. М.               |
| HOS    | — | Harvard Oriental Series                   |
| SBE    | — | Sacred Books of the East. Oxf.            |



## БИБЛИОГРАФИЯ

### Санскритские источники

- Āçvalāyana Gr̥hyasūtram. With Sanskrit Comment. of Nārāyana. English Translation, Introduction and Index by Narendra Nath Sharma. Delhi, 1976.
- Aitareyāranyaka with Mokṣapradāvṛtti of Ṣadguruṣiṣya. Ed. by K. Raghavan Pillai. Kerala, 1968.
- Aitareya Āraṇyaka with Comment. of Sayanacarya. Ed. by Baba S. Phadake. Poona, 1988.
- Aitareya Brāhmaṇa with the Vṛtti of Ṣadguruṣiṣya. Vol. I–III. Trivandrum, 1942–1955.
- Aufrecht Th.* Die Hymnen des Rigveda. T. 1–2. Wiesbaden, 1968.
- The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Taittirīya Saṃhitā with the Comment. of Rudradatta. Ed. by R. Garbe. Vol. 1–3. Calcutta, 1882–1902.
- Gautamapraṇītadharmasūtrāṇi Haradattakṛtamitākṣarāvṛttisahitāni. Poona, 1966.
- Gr̥hya-sūtra by Pāraskar with the Commentaries of Karka Upādhyāya etc. Ed by Deva Gangādhara Bākṛe. Bombay, 1917.
- Kātyāyana Śrauta Sūtra. Transl. by H.G. Ranade. Poona, 1978 (имеется текст первых пятнадцати книг).
- Kauṣṭaki-Brāhmaṇa. Hrsg. von E.R. Sreekrishna Sarma. Wiesbaden, 1968.
- Manu-smṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi. Ed. by G. Jhā. Calcutta, 1932.
- The Saṃhitā of the Black Yajur Veda, with the Comment. of Mādhava Āchārya. Ed. by E. Roer, R.N. Vidyaratna etc. Vol. 1–6. Calcutta, 1854–1899.
- The Śatapathabrāhmaṇa according to the Mādhyandina Recension with the Comment. of Sāyaṇācārya and Harisvāmin, vol. I–V. Delhi, 1990.
- The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension. Ed. for the first time by Dr. W. Caland and revised by Dr. Raghu Vira. Delhi, 1983.
- Taittirīyabrāhmaṇam with the Commentary of Sāyaṇācārya. Vol. 1–3. Poona, 1898.
- Ten Principal Upanishads with Śaṅkarabhāṣya. Delhi, 1978.
- Upaniṣat-saṃgrahaḥ containing 188 Upaniṣads. Ed. by J.L. Shastri. Delhi, 1970.
- Vājasaneyi-Saṃhitā. Ed. by A. Weber. B.–L., 1852.
- Vasiṣṭhadharmasūtra with the Comment. of Kṛṣṇapaṇḍita. Benares, 1875.
- Yājñavalkya Smṛti with the Comment. of Mitra Miśra and Vijñāneśvara. Ed. by N.Ś. Khiste and J.Ś. Hoṣṅga. Benares, 1929.

## Переводы

- Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. V).
- Законы Ману. Перевод С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1960.
- Ригведа. Мандалы I–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. [Т. 1–3]. М., 1989–1999 [т. 1 — мандалы I–IV; т. 2 — мандалы V–VIII; т. 3 — мандалы IX–X].
- Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1994.
- Упанишады. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967 (Памятники письменности Востока. XVI).
- Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI).
- The Aitareya Āraṇyaka. Ed. and transl. by A.B. Keith. Delhi, 1995 (1-е изд.: Oxf., 1909).
- Bodewitz H.W. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. Leiden, 1973.
- Bṛhadāraṇyakopaniṣad in der Mādhyamīna-recension. Übersetzt von O. Böhtlingk. St.-Pbg., 1889.
- Chāndogya-upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart. P., 1930.
- The Chāndogya-upaniṣad, transl. by Swāmī Swāhānanda. Madras, 1956.
- Dumont P.E. The Full-moon and New-moon Sacrifices in the Taittirīya-Brāhmaṇa. — Proceedings of the American Philosophical Association. Phil., 1957, vol. 101, № 2 (ТБр 3.2.1.1–3.2.10.3); 1959, vol. 103, № 4 (ТБр 3.3.1.1–3.3.11.4); 1960, vol. 104, № 1 (ТБр 3.5.1.1–3.5.12.1); 1961, vol. 105, № 1 (ТБр 3.7.1.1–3.7.11.5) [Текст и перевод].
- The Gṛhya-sūtras. Transl. by H. Oldenberg. Pt 1. Oxf., 1886 (SBE. Vol. XXIX).
- Kānvaśatapathabrāhmaṇam, ed. and transl. by C.R. Svaminathan. Delhi, 1997.
- Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. Transl. by W. Caland. Calcutta, 1982.
- Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Transl. by A.B. Keith. Cambridge (Mass.), 1920 (HOS. Vol. 25).
- The Sacred Laws of the Āryas as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vśishtha and Baudhāyana. Transl. by G. Buhler. Pt 1. Oxf., 1879 (SBE. Vol. II).
- The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the Mādhyandina School, transl. by J. Egge-ling. Pt I–V. Oxf., 1882–1900 (SBE. Vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).
- The Upanishads. Transl. by F. Max Müller. Pt I. Oxf., 1879 (SBE. Vol. I) [Перевод «Айтарея-араньяки» — с. 157–268].
- The Veda of the Black Yajus School entitled Tattiriya Sanhita. Transl. By A.B. Keith. Vol. 1–2. Cambridge (Mass.), 1914.

## Словари и справочные работы

- Бётлинг — Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Th. 1–7. St.-Pbg., 1879–1889.
- Грассман — Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden, 1955.

- Елизаренкова — *Елизаренкова Т.Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Кане — *Kane P.V.* History of Dharmācāstra. Vol. II, pt I (с. 1–704); vol. II, pt II (с. 705–1368). Poona, 1941.
- Макдонелл, Кейт — *Macdonell A.A., Keith A.B.* Vedic Index of Names and Subjects. Vol. I–II. Varanasi, 1958.
- Минар — *Minard A.* Trois enigmas sur les Cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-brāhmaṇa. T. 2. P., 1956.
- Мониер-Вильямс — *Monier-Williams M. A.* Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1981.
- Рену — *Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
- Сен — *Sen Ch.* A Dictionary of the Vedic Rituals. Delhi, 1982.
- Хиллебрандт — *Hillebrandt A.* Das altindische Neu- und Vollmondsopfer. Jena, 1880.
- Эртель — *Oertel H.* The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas. Heidelberg, 1926.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И ТЕРМИНОВ

- Агни-огонь (agni) I.1.1.2, 3, 20; I.1.2.17, 23; I.1.3.11; I.1.4.8; I.2.1.4, 6, 9; I.2.2.4, 13; I.2.3.1; I.2.4.10–13, 18; I.2.5.8, 9; I.3.1.19; I.3.3.1, 13, 17, 19; I.3.4.2–4, 6; I.3.5.4; I.4.1.7, 8, 10–16, 18, 19, 21, 22, 24–26, 28, 29, 32–35; I.4.1.38, 39; I.4.2.1. 2, 13, 15–17; I.4.3.3, 7, 8, 10; I.4.4.15; I.4.5.2, 4; I.5.1.4–6, 8, 11, 15, 16, 20; I.5.2.1; I.5.3.22, 23; I.6.1.6–8, 11, 12, 14, 15; I.6.2.4–12; I.6.3.8, 13, 14, 18–20, 23, 24, 27, 30, 39, 41; I.6.4.2, 3; I.7.3.8, 10–12, 16; I.7.4.15; I.8.1.41; I.8.2.1, 2, 4, 6, 13, 15, 16; I.8.3.1–4, 10, 19, 21, 22; I.9.1.4, 9, 10, 19; I.9.2.13, 17, 20; I.9.3.19; X.6.1.11; X.6.2.2–5, 8, 10; X.6.4.1; X.6.5.2, 8
- агнидхра (agnīdhra) I.2.4.13, 18; I.4.4.13; I.5.1.21; I.5.2.9, 19; I.8.1.41; I.8.3.19, 20; I.9.2.1, 17, 18
- агнимаруташастра (āgnimārutaśastra) I.7.4.4
- агнихотра (agnihotra) I.1.1.22; I.1.2.1; I.6.3.36; I.7.1.10
- Адити (Adīti) I.1.2.23; I.1.4.5, 7; I.2.1.14, 15; I.3.1.15, 17; I.3.3.4; I.5.1.17; X.6.5.5
- Адитьи (Āditya) I.3.4.12; I.5.1.17; I.8.3.8; I.9.2.31
- адхварью (adhvaryu) I.1.1.15; I.1.2.17, 18, 22; I.2.4.4, 13, 18; I.3.1.26; I.3.3.1; I.3.5.1; I.5.1.2, 21; I.5.2.1, 8–10, 12, 19; I.7.3.6, 7; I.8.1.27, 39; I.8.2.14; I.8.3.2, 4, 20; I.9.2.1–4
- Акули (Ākuli) I.1.4.14, 16
- Ангирас (Angiras) I.2.1.13; I.4.1.25
- анрита (anṛta) I.1.1.1, 4, 6, 7; I.9.3.23
- ануштубх (anuṣṭubh) I.3.2.16; I.6.3.27; I.7.3.18, 19
- апана (apāna) I.4.3.3, 12
- Аптя (Āptya) I.2.2.18; I.2.3.1, 4
- Арапу (Araru) I.2.4.17, 18
- Арвавасу (Arvāvasu) I.5.1.24
- арка (arka) X.6.2.5–7, 10; X.6.5.1, 2, 8
- Аруна Ауравеши (Aruṇa Aupaveṣi) X.6.1.1, 4
- Аруни (Āruṇi) I.1.2.11
- асура (asura) I.1.1.16; I.1.2.3; I.1.4.14, 16–18; I.2.1.6; I.2.4.8, 9, 13, 17, 18; I.2.5.1, 3, 4; I.2.5.18; I.3.1.5; I.4.1.34, 35, 40; I.4.4.8; I.5.1.23; I.5.3.2; I.5.3.21; I.5.4.6, 11; I.6.1.2, 11, 12, 15; I.6.3.17, 28; I.7.2.22–26; I.9.2.34; X.6.4.1
- Асури (Āsuri) I.6.3.26
- атман (ātman) I.3.2.2; I.4.5.5; I.8.3.17, 19; X.6.3.2; X.6.5.1, 4, 5, 7, 8
- Атри (Atri) I.4.5.13

Ауподитея (Aupoditeya) I.9.3.16

ахавания-огонь (āhavanīya) I.1.1.1, 11, 20, 21; I.1.2.23; I.3.1.20; I.3.3.12; I.5.1.25; I.7.1.8; I.7.3.22, 26; I.9.2.2, 4; I.9.3.22

Ашадха Саваяса (Āṣādha Sāvayasa) I.1.1.7

Ашвамедха (Açvamedha) X.6.5.7, 8

Ашвапати Кайкея (Açvapati Kaikeya) X.6.1.2

Ашвины (Açvin) I.1.2.17; I.2.2.1; I.2.4.4; I.6.2.4; I.7.4.13

Барку Варшна (Barku Vārṣṇa) I.1.1.10

бархис (barhis) I.2.5.21, 26; I.3.3.2, 3, 7–10; I.3.4.10; I.4.1.24; I.5.1.3; I.5.3.12, 16, 17; I.5.4.4; I.6.1.8; I.7.2.17; I.8.1.40; I.8.2.10, 11, 15; I.8.3.25; I.9.2.29, 31

безгласное жертвоприношение (upamṣuyāja) I.6.3.28

бог (deva) I.1.1.2, 4, 5, 7–9, 11, 16, 17; I.1.2.3, 12, 13, 17, 21; I.1.3.6, 7, 12; I.1.4.1, 4, 9, 10, 15, 16, 18, 23, 24; I.2.1.5, 6, 18–22; I.2.2.1, 14; I.2.3.1, 2, 5, 6; I.2.4.4, 5, 8, 9, 13, 16–18; I.2.5.1, 3, 5, 9, 16–19, 24–26; I.3.1.1–3, 5, 15, 17, 19, 21; I.3.2.6, 17; I.3.3.8, 11, 13, 16; I.3.4.6, 9, 11, 12; I.4.1.4, 21, 23, 27, 28, 30, 34, 35, 39, 40; I.4.2.1–3, 5, 11, 13–17; I.4.3.6; I.4.4.1, 2, 7, 8, 14, 15; I.4.5.1, 4, 13; I.5.1.4–6, 8, 9, 14, 15, 17, 18, 24, 26; I.5.2.3, 4, 6, 18, 20; I.5.3.2–5, 9–13, 21, 23, 24; I.5.4.6, 11; I.6.1.1, 2, 4, 7, 8, 10; I.6.2.1–4, 9–11; I.6.3.7, 12, 15, 20–22, 28, 36; I.6.4.1–5, 14–17; I.7.1.4, 12, 19; I.7.2.1, 2, 6, 10, 13, 22–26; I.7.3.1, 2, 4, 5, 7, 9, 11, 15, 16, 20, 22, 26; I.7.4.2–4, 8, 13, 14, 21, 22; I.8.1.27, 29–31, 37; I.8.2.1, 5, 8, 10, 14; I.8.3.6–8, 10, 11, 14, 15, 18, 20, 23, 25; I.9.1.3, 10–12, 14, 16, 19, 23–25, 27; I.9.2.11, 12, 19, 23, 28, 34, 35; I.9.3.1, 2, 8, 9, 11, 13, 14; X.6.1.10; X.6.2.2; X.6.4.1; X.6.5.8

брахма (brahman, n.) I.1.2.4, 14; I.2.1.7, 9–11; I.2.5.19; I.3.1.3; I.3.3.19; I.3.5.4, 5; I.4.2.2, 9; I.5.1.11; I.5.4.6; I.7.1.8; I.9.3.16; X.6.3.1; X.6.5.9

брахман-жрец (brahman, m.) I.1.1.15; I.3.1.6; I.3.4.9; I.5.2.19; I.7.3.28; I.7.4.18, 19, 21; I.8.1.27

брахман по варне (brāhmaṇa) I.1.4.6, 12; I.2.1.8; I.2.3.2; I.2.4.2, 13; I.2.5.20; I.3.3.8; I.3.4.13; I.4.1.14–16; I.4.3.2; I.5.1.12; I.5.1.19; I.7.3.28; I.8.1.28; I.9.3.16

Брихаспати (Brhaspati) I.2.5.25, 26; I.5.1.16; I.7.4.8, 14, 21, 22

брихати (br̥hatī), размер I.6.4.2

брихат-саман (br̥hat-sāman) I.7.2.17; I.8.1.19

Будила Ашватарашви (Buḍila Açvatarāçvi) X.6.1.1, 7

Бхава (Bhava) I.7.3.8

Бхага (Bhaga) I.7.4.6

Бхалавея (Bhāllaveya) I.7.3.19

Бхригу-Ангирасы (Bhr̥gu-Āgiras) I.2.1.13

ваджра I.1.1.17–19; I.2.4.1, 3, 4, 6, 7, 15; I.2.5.20, 22; I.3.2.17; I.3.3.14; I.3.5.7; I.5.3.4; I.6.3.17, 28; I.6.4.1, 4; I.7.1.20

Вайшванара (Vaiçvānara) I.4.1.10, 13–16, 18, 19; I.5.1.16; X.6.1.1–11, X.6.4.1

вайшья (vaiçya) I.1.4.12

вамадевья-саман (vāmadevya-sāman) I.8.1.19

Варуна (Varuṇa) I.3.1.14, 16; I.3.4.4; I.8.1.7, 27; I.8.3.12

Ваставья (Vāstavya) I.7.3.1, 7

Васу (Vasu) I.3.4.12; I.5.1.17; I.7.1.9, 14, 16; I.8.3.8; I.9.2.31

вашат (vasat) I 3 3 14, 17, I 5 1 14, 26, I 5 2 11, 14, 16, I 5 3 23, I 6 3 28, I 7 2 7, 11–14, 16, 20, 21, I 8 2 15, 16, I 8 3 25, I 9 2 20  
 вдох (udāna) I 1 3 2, I 2 1 19, 21, I 3 1 7, I 4 1 5, I 4 3 3, I 8 1 15, 44, I 8 3 12  
 веда-метелка (veda) I 3 1 11, I 9 2 1, 16, 21–24  
 веда-алтарь (vedi) I 1 2 9, I 2 2 2, I 2 5 7, 9, 10, 15, 26, I 3 1 2, 20, 21, I 3 3 2, 8, 9, I 3 4 10, I 5 1 3, I 9 2 21, 24  
 Ветер (Vāyu, vāta) I 1 2 14, I 1 4 22, I 2 4 7, I 5 1 22, I 5 2 18, 19, I 7 1 3, I 9 2 28  
 Видегха Матхав (Videgha Māthava) I 4 1 10–12, 14, 17  
 вирадж (virāj), размер I 1 1 22, I 6 2 12  
 Вишвавасу (Viśvavasu) I 3 4 2  
 Вишварупа (Viśvarūpa) I 2 3 2, I 6 3 1  
 Вишну (Viṣṇu) I 1 2 13, I 1 3 1, I 1 4 9, I 2 5 3–6, 8–10, I 3 1 17, I 3 3 5, I 3 4 16, I 4 5 2, 3, I 7 1 21, I 7 4 20, I 9 3 8–10, 12  
 вместилище жертвенной еды (havidhāna) I 1 2 9, 12  
 Воды (āpah) I 1 1 1, 12, 14, 16–18, 20, 21, I 1 3 5, 7, I 2 2 2, 11, I 2 3 1, 8, I 2 4 16, I 2 5 20, I 3 1 3, 25, I 5 1 22, I 6 4 5, 6, 15, I 7 1 18, 20, I 7 2 19, I 7 4 9, 17, I 8 1 7, 9, I 9 3 2, 4, 7, X 6 1 5, X 6 5 1–3  
 Времена года (ṛtu) I 2 5 12, I 3 2 6–8, I 3 4 7, I 3 5 10, 11, I 5 2 16, I 5 3 1, 3, 4, 8, 13, I 5 4 5, I 6 1 1, 2, 5–8, I 6 3 35, 36, I 7 2 8, 21  
 Вритра (Vṛtra) I 1 3 4, 5, 8, 9, I 2 4 1, 3, 6, I 6 2 12, I 6 3 9, 16, 17, 26, 32, I 6 4 1, 4, 12, 13, 18, 21  
 Все-Боги (viśvedevāḥ) I 5 1 26, I 7 3 16, I 8 3 24, 25, I 9 2 31  
 выдох, дыхание, жизненное дыхание (prāṇa) I 1 2 14, I 1 3 2, I 2 1 19, 21, I 3 1 7, I 3 2 3, I 3 5 13–15, I 4 1 2, 5, I 4 2 2, I 4 3 3, 8, 10, 18, 20, I 5 1 8, I 5 2 5, I 5 4 1, I 6 3 7, I 8 1 14, 23, 39, 44, I 8 3 12, I 9 1 15, X 6 2 4, 7, 10, 11, X 6 5 6  
 вяна-дыхание (vyāṇa) I 1 3 3, I 2 1 19, 21  
  
 гархапатя-огонь (gārhapatyā) I 1 1 1, 11, 18, 19, I 1 2 23, I 5 1 25, I 7 1 8, I 7 3 22, 26, 27, I 9 2 4, I 9 3 18  
 гаятри (gāyatrī), размер I 2 5 6, I 3 2 9, 16, I 3 4 6, I 3 5 4, 5, 9, 15, I 4 1 4, 34, 36, I 7 1 1, I 7 2 15, I 7 3 23, I 8 2 10, 13, 15, I 9 1 17, I 9 3 10, 12  
 Готама Рахугана (Gotama Rāhūgana) I 4 1 10, 14, 18  
  
 Данаю (Danāyū) I 6 3 9  
 Дану (Danu) I 6 3 9  
 Данава (Dānava) I 6 3 9  
 дарбха-трава (darbha) I 1 3 5  
 Джана Шаркаракшья (Jana śārkarākṣya) X 6 1 1, 9  
 джагати (jagatī), размер I 2 5 6, I 3 2 16, I 7 3 25, I 8 2 11, I 9 3 10, 12  
 джуху-ложка (juhū) I 3 2 2, 4, 7, 8, 11–16, 18, I 3 4 13–15, I 4 5 6, I 5 2 2, I 5 3 16–18, 20, 25, I 8 3 1, 5, 7, 13, 23, I 9 2 1, 16, 19  
 дом (grha) I 1 1 7, 18, 19, I 1 2 5, 22, I 3 2 14, I 6 1 19, I 7 4 12, I 8 2 14, I 9 3 18  
 дхрува-ложка (dhruvā) I 3 2 2, 4, 10, 16, 18, I 3 4 14, I 4 5 5, 6, I 8 1 13, 39, I 8 3 13  
  
 жертвенная лепешка (purodāca) I 2 1 2, I 2 2 4, 7, I 2 3 5, I 3 2 6, I 4 2 16, I 5 3 22, I 6 1 14, I 6 2 3, 5, I 6 3 14, 23, 25–27, I 6 4 3, I 7 3 10, I 8 1 13, 39, 40, I 9 1 9

жертвенная ложка (sruc) I 2 5 21, I 3 1 1, 2, 6, 9, I 3 2 3, 5, I 3 4 15, I 4 4 4, 9, I 4 5 1, 5, I 5 2 1, I 8 3 1, 4, 23, 27

жертвенный дар, подношение жрецам (daksinā) I 2 3 4, 5, I 9 3 1

жертвенный ковшик (sruga) I 3 1 4, 9, I 3 2 3, 5, I 4 4 3, 9, 13, I 9 2 1, 16, 19

жертвенный меч (sphya) I 1 1 22, I 1 2 8, I 2 4 1–3, I 2 5 20, 22, I 8 3 26

жертвенное животное, скот (paṣu) I 2 3 5–9, I 2 5 17, I 3 2 15, I 4 1 6, 9, I 5 2 4, 16, I 6 1 17, I 6 3 19, 30, I 6 4 9, I 7 1 8, I 7 2 8, 10, I 7 3 1, 2, 18, 21, I 7 4 3, 9, 12, I 8 1 9, 12, 20, 32, 35, 36, 38, 39, I 8 2 8, 14, I 9 1 14, I 9 2 35, X 6 5 5, 8

жертвенный столб (yūpa) I 2 4 1, 2, I 6 2 1, 2

жертвователь, заказчик жертвоприношения (yajamāna) I 1 1 15, I 1 2 12, 22, I 1 3 7, I 2 2 3, 8, 17, I 2 4 14, I 2 5 17, I 3 1 6, 26, I 3 2 11, I 3 4 2–4, 16, I 4 1 21, 24, I 4 2 4, 16, I 4 5 6, I 5 2 1, 2, 7, 15, I 5 3 18–20, I 6 1 20, 21, I 7 1 7, 8, 11, I 7 4 12, I 8 1 17, 29, 39, 42, 44, I 8 2 4, 17, I 8 3 1–5, 11, 14, 16, 17, 20, I 9 1 1–4, 12, 21, I 9 2 14, 15, 32, 33, I 9 3 1

завершающие жертвы (anuyāja) I 3 2 9, I 3 4 9, I 4 2 17, I 5 3 23, I 7 3 11, I 8 1 9, I 8 2 1, 7–10, 14, 15, 17, I 8 3 27, I 9 1 10

Знаток рождений, Джатаведас (Jātavedas) I 4 2 17, I 5 1 20, I 7 3 15

иды-молитвы (id) I 5 3 11, I 5 4 3

Ида (Idā) I 7 4 9, I 8 1 11, 12, 16, 20, 24, 25, I 9 1 17, I 9 2 14

Индра (Indra) I 1 3 5, 8, 9, I 2 3 2, I 2 4 1, 3, 6, I 3 4 3, I 4 1 33, I 4 5 3, 4, I 5 4 6–11, I 6 2 4, I 6 3 2, 6–8, 10, 13, 15, 16, 22, I 6 4 1, 3, 4, 8, 12, 18, 21, I 7 1 6, 19, I 7 3 17, I 8 1 42, I 8 2 15, 16, I 8 3 3, 4, I 9 2 31

Иन्द्रадьюмна Бхаллавея (Indradyumna Bhāllaveya) X 6 1 1, 8

ишти-приношение (isti) I 3 5 10, I 5 2 19, I 6 2 7, 12, I 6 3 7

Килата (Kilāta) I 1 4 14, 16

корзина-веялка (cūrpa) I 1 1 22, I 1 2 1, I 1 4 19, 20

кочережка (upavesa) I 2 1 3

куру-панчалы (kuru-pañcala) I 7 2 8

куша-трава (kuṣa) I 3 1 3

кшатра-власть (ksatra) I 2 1 7, 10, 11, I 3 4 10, 15, I 3 5 5

люд (viṣ) I 3 2 14, 15, I 3 4 10, 15

Манави (Manāvī) I 1 4 16, I 8 1 26

Ману (Manu) I 1 4 14–16, I 4 2 5, I 5 1 7, I 8 1 1, 6, 8–11, 16, 18, I 8 1 26

Матарिशван (Mātariṣvan) I 7 1 11

Махашала Джабала (Mahāçāla Jābāla) X 6 1 1, 6

Махендра (Mahendra) I 6 4 21

Митра (Mitra) I 3 4 4, I 8 1 7, 27, I 8 3 12

Нарашанса (Narāçamsa) I 5 1 20, I 8 2 12, 15

обет (vrata) I 1 1 1–3, 5–7, 11, I 9 3 23

окладыш (paridhi) I.3.3.13, 14, 16, 18; I.3.4.2–5, 8; I.8.3.7, 9, 10, 21, 22, 25; I.9.2.14  
ом (om) I.4.1.1

павитра (pavitra) I.1.3.1, 2, 5, 6; I.2.2.1, 2; I.3.1.22–25; I.7.1.9, 12–14, 16; I.8.1.43, 44  
пакаяджна (pākayañña), домашний обряд I.4.2.10; I.7.4.19; I.8.1.7, 16, 18, 43  
палаша-дерево (palāṣa) I.3.3.19, 20

Пани I.8.3.22

Панчи (Pāñci) I.2.5.9

Паравасу (Parāvasu) I.5.1.23

парна-дерево (parṇa) I.7.1.1

пестик (musala) I.1.1.22; I.1.4.7, 10; I.2.1.20

повозка (anas) I.1.2.5–7, 9, 12, 21; I.8.3.26

посвятельная молитва (yājñā) I.4.2.19; I.6.2.12; I.7.2.7, 11, 12, 15–17, 19, 20;  
I.7.3.16, 19

Праджапати (Prajāpati) I.1.1.13; I.2.4.8; I.2.5.1, 12, 13; I.3.5.10; I.4.1.34; I.4.5.11, 12;  
I.5.1.16; I.5.2.17; I.5.3.2; I.5.4.6; I.6.1.20; I.6.3.27, 35, 37; I.7.2.22; I.7.4.1, 4;  
I.9.2.34; I.9.3.10; X.6.5.8, 9

прастара (prastara) — I.3.3.5, 7, 12; I.3.4.10, 11; I.8.1.44; I.8.3.11, 14, 16, 25; I.9.2.14–  
16

предваряющие жертвы (prayāja) I.3.2.8; I.4.2.17; I.5.3.1, 3, 6, 7, 16–18, 22, 23, 25;  
I.5.4.12–16; I.6.1.9, 10, 13, 19; I.7.3.11; I.8.1.9; I.8.2.17; I.9.1.10

предки (pitarāḥ) I.1.1.9; I.2.5.17; I.4.5.1; I.5.2.3; I.6.3.12; I.7.2.1, 4; I.8.1.40; I.9.3.2

призыв к агнидхре на избрание хотара (ācāravana) I.5.1.1; I.8.3.9

призывающая молитва (anuvākya) I.4.2.18; I.6.2.12; I.6.3.27; I.7.2.7, 11, 12, 15, 17,  
18, 20; I.7.3.10, 16, 19

Пуруша, муж-пуруша, человек (puruṣa) I.1.1.1; I.1.2.4; I.1.3.2; I.2.1.4; I.2.3.6, 9;  
I.2.5.14, 19; I.3.2.1; I.3.5.13; I.5.2.5; I.5.4.1, 5; I.8.3.6; I.8.3.12, 27; I.9.3.19;  
X.6.1.11; X.6.2.10; X.6.3.1, 2

Пушан (Pūṣan) I.1.2.17; I.2.2.1; I.2.4.4; I.5.1.16; I.7.4.7, 13

разжига (samidh) I.3.4.5, 7, 9; I.4.1.38; I.5.3.8, 9; I.5.4.1; I.6.1.8; I.8.2.3, 4

размер метрический (chandas) I.2.5.6–9; I.3.2.6, 7, 9, 16; I.3.4.6; I.3.5.4; I.6.4.2;  
I.7.3.19; I.8.2.8–10, 13, 14, 16; I.9.3.10, 12; X.6.5.5

ракшас (rakṣas) I.1.1.16; I.1.2.2–4, 15; I.1.4.4, 6, 14, 16, 21; I.2.1.6, 8, 9, 14; I.2.2.13,  
16; I.2.4.17, 18; I.3.1.4, 5; I.3.4.8, 13; I.4.1.34; I.4.2.12; I.4.4.8; I.4.5.3; I.5.3.21;  
I.6.1.11, 12, 14, 15; I.7.1.7, 20; I.8.1.16, 18; I.9.2.33, 35

ратхantara-саман (rathantara-sāman) I.7.2.17; I.8.1.19

речение благих речей (sūktavāka) I.8.3.10, 18; I.9.1.1, 4

речь, звук, голос (vāc) I.1.2.2; I.1.4.8, 11, 12, 14–17; I.3.2.16; I.4.1.2, 3; I.4.2.17;  
I.4.3.5, 15; I.4.4.1, 2, 4, 6–8, 10, 11, 15; I.4.5.4; I.4.5.8, 10, 12, 13; I.5.1.21;  
I.5.2.7; I.5.4.6; I.6.3.27; I.7.1.15; I.7.2.21; I.7.4.19; I.8.1.15; I.8.3.25; X.6.4.1;  
X.6.5.4, 5

рич (ṛc) I.1.4.2, 9; I.4.1.2, 11, 35; I.6.3.27, 29, 30, 40; I.7.2.20; I.7.4.20; I.9.1.3, I.9.3.8;  
X.6.5.5

риши (ṛṣi) I.1.2.7; I.3.3.10; I.4.1.10; I.4.2.3, 5–8; I.5.1.9, 11; I.6.2.1, 3, 7; I.6.4.2,  
I.7.2.1, 3; I.7.4.4; I.9.1.25



Рудра (Rudra) I.3.4.12; I.5.1.17; I.7.3.8, 21; I.7.4.3, 9, 12, 16; I.8.3.8

Савитар (Savitṛ) I.1.2.17; I.1.3.6; I.1.4.23; I.2.1.19, 21; I.2.2.1, 14; I.2.4.4, 16, 17, 19;  
I.3.1.23, 24; I.3.4.10; I.5.1.15; I.7.1.4, 16; I.7.4.8, 13, 14, 21

Саданира (Sadānīrā) I.4.1.14

саман (sāman) I.1.4.2; I.4.1.1; I.8.1.19; X.6.5.5

самишта-яджус, приношение (samiṣṭayjus) I.9.2.12, 25–27, 30

самьяджья (samyājya), молитва I.6.2.12

санная-приношение, обряд смешения (sānnāya) I.6.2.6; I.6.4.9

Сарасвати (Sarasvatī) I.4.1.14, I.6.2.4

сатья (satya) I.1.1.4–6; I.1.2.17; I.3.1.27, 28, I.9.3.23; X.6.3.1, 2

Сатьяяджна Паулуши (Satyayajña Pauluṣi) X.6.1.1, 5

саутрамани-приношение (sautrāmanī) I.6.3.7

Сахаракшас (Saharakṣas) I.4.1.34

Смерть (Mṛtyu) X.6.1.4–9, 11; X.6.5.1, 4, 8

Сома (Soma) I.1.3.7; I.1.4.7; I.2.2.4; I.2.5.9; I.3.2.6; I.4.1.40; I.4.2.16; I.5.2.11, 12;  
I.5.3.22; I.6.2.6; I.6.3.2, 3, 6–8, 13, 14, 17–19, 21, 23, 24, 27, 30, 39, 41; I.6.4.5, 10,  
11, 14, 15; I.7.1.1, 13, 16, 19; I.7.2.10; I.7.3.10, 12; I.8.1.21; I.8.2.10, 15; I.8.3.1, 2;  
I.9.1.9; I.9.2.9; X.6.1.2

стамба-яджус (stambayajus), обряд I.2.4.12

ступка (ulūkhala) I.1.1.22, I.1.4.6–8; I.2.1.20

супруга, жена жертвователя (patnī) I.2.5.21; I.3.1.12, 13, 15–18, 20, 21; I.9.2.1, 3–5,  
11, 12, 14, 15, 21, 22

Танунапат (Tanūnapāt) I.5.3.8, 10; I.5.4.2; I.6.1.8

Тваштар (Tvaṣṭṛ) I.2.3.2; I.6.3.1, 6, 8; I.9.2.10; I.9.3.6

Трита (Tṛta) I.2.3.1, 2, 5

триштубх (triṣṭubh), размер I.2.5.6; I.3.2.9, 16; I.3.5.5; I.7.2.15, 16; I.7.3.17, 19, 24;  
I.8.2.12; I.9.3.10, 12

удгатар (udgātṛ) I.5.2.12, 13

уктха (uktha) X.6.2.8, 10

ум (manas) I.4.3.6, 16; I.4.4.1–3, 5, 7, 8, 15; I.4.5.8, 9, 11; I.5.1.21; I.5.2.19; I.7.4.22;  
I.8.1.14; I.9.2.28; I.9.3.6; X.6.3.2, X.6.5.1, 4, 6

упабхрит-ложка (upabhṛt) I.3.2.2, 4, 7, 9, 11–16, 18; I.3.4.14; I.4.5.6; I.5.2.2; I.5.3.17,  
18; I.8.3.1, 5, 13, 23

Устроитель жертв (Sviṣṭakṛt) I.4.5.4; I.5.3.23, 25; I.6.1.14; I.7.3.3, 7–10, 16–18, 21;  
I.8.3.27

хавир-яджна (havyayajña) I.1.4.7; I.2.1.20; I.5.2.11; I.6.3.36; I.7.2.10, 23; I.8.3.24;  
I.9.2.35

хин (hīm) I.4.1.1–3

Хираньяступа (Hiraṇyastūpa) I.6.4.2

хотар (hotṛ) I.1.1.15; I.3.3.13; I.3.5.1, 3; I.4.1.24, 34, 35, 38; I.4.2.1, 12; I.4.5.4; I.5.1.1, 4,  
5, 13–15; I.5.1.20, 21, 23, 24, 26; I.5.2.1, 8, 10, 11, 13, 14, 19; I.7.2.26; I.7.3.11, 16;  
I.8.1.13–15, 17, 21, 39; I.8.2.4, 14; I.8.3.10, 18, 21; I.9.1.1, 21, 25; I.9.2.1, 18

человек (manusa, manusya) I 1 1 6, 7, I 2 1 4, 14, 15, I 2 4 4, I 5 1 13, I 9 1 29, I 9 3 23  
черепок (kapāla) I 1 1 22, I 2 1 1–3, 6, 21, I 6 2 5, I 6 3 14, I 6 4 3, I 9 2 33

шкура черной антилопы (krsnājina) I 1 1 22, I 1 4 1, 3–5, 7, I 2 1 14, 15, I 9 2 33, 35  
шпень (ṣamyu) I 1 1 22, I 2 1 16, 17

Шамью Бархаспатья (ṣamyu bārhaspatya) I 9 1 24–26

Шандиля (ṣāṇḍilya) X 6 3 2, X 6 5 9

яджна (yajña) I 1 1 3, 12, 13, 17, 22, I 1 2 1–3, 7, 12, 13, 16, 21, 22, I 1 3 1, 7, I 1 4 1,  
3, 8, 9, 11, 12, 17, 23, I 2 1 2, 3, 5, 6, I 2 2 5, 7–9, 17, I 2 3 3, 4, I 2 4 2, 5, 13,  
I 2 5 3, 5, 9, 12–14, 20, 25, 26, I 3 1 2, 5, 6, 11, 12, 17, 19–21, 26, I 3 2 1, 2, 4, 6,  
10, 16, 18, I 3 3 5, 10, 12, 15, 20, I 3 4 6, 16, I 3 5 6, I 4 1 1, 4, 30, 33, 35, 38–40,  
I 4 2 3, 16, I 4 4 1, 2, 7–12, 14, 15, I 4 5 1–5, 12, I 5 1 1–3, 7, 9, 12, I 5 2 1, 4, 6–17,  
19, I 5 3 2, 13, 21–25, I 6 1 1, 5, 7–10, 13, 16–18, 20, 21, I 6 2 1–7, I 6 3 8, 36, 38,  
39, I 7 1 4, 5, 9, 11, 14, 15, 21, I 7 2 8, 9, I 7 3 1, 3, 4, 7, 12, 14, 15, 17, 19, 22, 26,  
28, I 7 4 4, 9, 11, 18–22, I 8 1 9, 16, 18, 28, 29, 37, 39, 43, I 8 2 2, 3, 5, 7, 8, I 8 3 7,  
9, 11, 27, I 9 1 1–4, 10, 11, 18, 21–28, I 9 2 2–5, 21, 25–28, 30, 32, 34, 35, I 9 3 1,  
4, 8, 9, 22, X 6 5 5

Яджнавалкья (Yājñavalkya) I 1 1 9, I 3 1 21, 26, I 9 2 12, I 9 3 16

яджус (yajus) I 1 2 7, 8, I 1 4 2, 9, I 2 1 6, 7, 22, I 2 2 1, I 2 4 20, I 3 1 3, 19, I 3 2 18,  
I 7 4 20, I 9 1 3, I 9 2 23, I 9 3 8, X 6 5 5

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| Предисловие                              | 3   |
| К жанровой эволюции брахманической прозы | 5   |
| ШАТАПАТХА-БРАХМАНА (Перевод)             |     |
| Книга первая                             | 113 |
| Книга десятая (фрагмент)                 | 266 |
| Примечания                               | 275 |
| Приложения                               |     |
| Словарь имен и обрядовых терминов        | 369 |
| Список сокращений                        | 372 |
| Библиография                             | 373 |
| Указатель имен и терминов                | 376 |

Научное издание

«ШАТАПАТХА-БРАХМАНА»

Книга I

Книга X (фрагмент)

Редактор *Н.Г. Михайлова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *О.В. Ефремова*

Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 19.12.08

Формат 60×90<sup>1/16</sup>

Печать офсетная. Усл. п.л. 24,0

Усл. кр.-отг. 24,0. Уч.-изд. л. 23,7

Тираж 500 экз. Изд. № 8311

Зак. № 2331

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

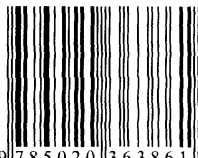
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036386-1



9 785020 363861